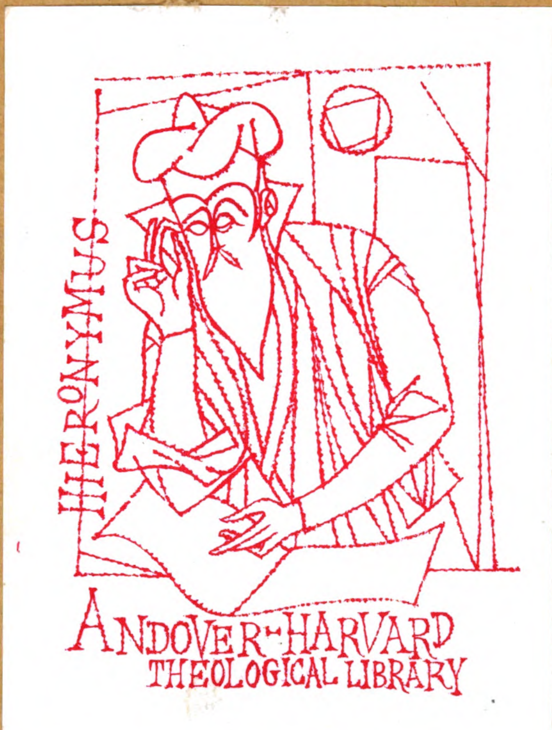
HET IDEALISME VAN BERKELEY.

D. F. MALAN.


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

HET IDEALISME VAN BERKELEY.

Het Idealisme van Berkeley

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

Doctor in de Godgeleerdheid

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

DR. J. M. S. BALJON

Hoogleeraar in de Faculteit der Godgeleerdheid

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID

TE VERDEDIGEN

op VRIJDAG 20 JANUARI 1905 des namiddags te 3 uren

DOOR

DANIEL FRANÇOIS MALAN

geboren te Riebeek West Kaapkolonie

P. DEN BOER

SENATUS VETERANORUM TYPOGRAPHUS ET LIBRORUM EDITOR

UTRECHT — 1905

IN LIEFDE EN DANKBAARHEID

OPGEDRAGEN

AAN MIJN VADER

EN AAN DE NAGEDACHTENIS

MIJNER MOEDER

GEWIJD.

VOORWOORD.

Aan het einde mijner academische studiën gekomen is het mij eene behoefte een woord van dank te wijden aan allen, die bijgedragen hebben tot mijne vorming.

Vooral U, Hoogleeraren der Utrechtsche Theologische Faculteit, dank ik voor hetgeen Gij voor mijne wetenschappelijke vorming geweest zijt en voor de welwillendheid, waarmede Gij mij steeds hebt bejegend.

Inzonderheid ben ik veel verschuldigd aan U, Hooggeachte Promotor, Hooggeleerde VISSCHER, *voor de aandacht door U aan mijn proefschrift gewijd en voor de vele nuttige wenken van U ontvangen. Door Uwe belangstelling en toewijding hebt Gij eene moeilijke taak mij tot eene aangename gemaakt.*

Ook aan U, Hooggeleerde VALETON, *heb ik veel te danken, Gedurende mijn driejarig verblijf onder Uw dak heb ik van U en de Uwen veel vriendschap ondervonden. Veel heb ik ook buiten de academische lesuren van U mogen leeren, dat mij onvergetelijk zal blijven.*

Hoogleeraren aan het Theologisch Seminarium te Stellenbosch, Gij hebt aan de voorbereiding voor mijn levenstaak een belangrijk aandeel gehad. Met groote waardeering denk ik terug aan de jaren van vruchtbare studie onder Uwe leiding doorgebracht.

De aangename en leerzame tijd, gedurende het laatste jaar ten huize van Dr. ADRIANI *doorgebracht, zal mij altijd in dankbare herinnering blijven.*

Verder betuig ik mijne groote erkentelijkheid aan allen in het gastvrije Nederland, zoowel als in mijn eigen vaderland, die bijgedragen hebben om mijne studiejaren tot een aangenamen tijd te maken. De invloed, dien mijne vrienden op mij geoefend hebben, is voor mijne vorming van blijvende beteekenis geweest.

INHOUD.

INLEIDING.

Voor den onderzoeker, die met den natuurlijken drang naar eene consequente en bevredigende wereldbeschouwing ernst maakt, is de studie van BERKELEY zeer loonend. De werken van dezen wijsgeer voeren ons onmiddellijk tot de centrale problemen der metaphysica en der theologie.

Om de vraag naar de existentie der buitenwereld en de betrekking, waarin deze tot het waarnemend subject staat, concentreeren zich de voornaamste problemen der wijsbegeerte. De kwestie, waarmede BERKELEY zich bezig hield, kan dan ook nog niet als eene afgehandelde beschouwd worden; daarvoor hangt zij te nauw samen met de fundamenteele vraagstukken, die zich telkens en vooral ook in onzen tijd aan den menschelijken geest opdringen. In het Idealisme van BERKELEY vinden het Dualisme en het Monisme, het Materialisme en het Pan-idealisme, het Realisme en het Positivisme alle òf eene bestrijding òf een aanknoopingspunt.

In de geschiedenis der wijsbegeerte, waarin hij eene eigenaardige en belangrijke plaats inneemt, vormt BERKELEY een keerpunt. Hoewel hij in zijn eigen tijd weinig begrepen is en op slechts weinige aanhangers bogen

kon [1]), heeft hij aan het philosophisch denken een nieuw probleem, en daarmede eene nieuwe wending gegeven.

In Engeland vonden beide de „Association" school, die met hem overeenstemde en de „Common sense" school, die hem bestreed, een uitgangspunt in zijne bespiegelingen. Door tusschenkomst van HUME, die zijne methode geheel, en zijne resultaten gedeeltelijk aanvaardde, oefende hij den grootsten invloed uit op de latere geschiedenis der wijsbegeerte in haren vollen omvang. HUME is niet alleen de vader van het Positivisme, maar is ook de aanleiding geweest, dat KANT uit zijne dogmatische sluimering ontwaakte, [2]) waardoor deze op zijne beurt de baanbreker geworden is van de nieuwere wijsbegeerte.

Maar de vraag naar het bestaan der materie is vooral van groot belang, omdat zij nauw samenhangt met, en noodzakelijk leidt tot die andere: welke zijn de grenzen onzer kennis? Want in de vaststelling van deze grenzen bestaat de voornaamste taak der philosophie.

In het stelsel van BERKELEY werd voor het eerst op

---

1) Onder de tijdgenooten van BERKELEY worden als zijne aanhangers genoemd alleen JONATHAN EDWARDS en SAMUEL JOHNSON. Volgens NOAH PORTER *(The Twohundredth Birthday of Bishop George Berkeley. A discourse given at Yale College on the 12th of March 1885.* Appendix, Note A) is BERKELEY's invlöed op EDWARDS slechts in de latere werken van dezen wijsgeer waar te nemen.

2) „Ich gestehe frei: die Erinnerung des DAVID HUME war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab." Zie KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* herausg. v. KARL SCHULTZ. (Verlag v. PHILIPP RECLAM) Leipzig, Einleitung, S. 34. Zie ook G. SPICKER, *Kant, Hume und Berkeley,* Berlin, 1875, S. 1 f. f. en S. 106 f. f.

zelfbewuste wijze met het dogmatisme der Cartesiaansche wijsbegeerte gebroken, en werd eene belangrijke schrede gedaan op den weg, die leiden moest tot het Criticisme. Zijn empirisch standpunt, dat hij met LOCKE gemeen had, dwong hem niet alle metaphysica van de hand te wijzen. Integendeel, hij zag zich genoodzaakt zijne wereldbeschouwing te gronden op de realiteit van het denkend en willend Ik, een ontologisch beginsel, waarvan de loochening met de volkomene paralyse van alle denken gelijk staat.

Voor de theologie kan de vraag aangaande het wezen der buitenwereld niet onverschillig zijn. Zij heeft het grootste belang bij het antwoord, dat de wijsbegeerte geeft op de vraag, of de eerste en diepste grond van alle existentie gezocht moet worden in een onbewust ontologisch beginsel, of in eenen zelfbewusten, redelijken wil. Ook hangen met de wijsgeerige vraag naar de juiste grens tusschen de credenda en de intelligenda, de gewichtigste vraagstukken samen, beide van de theologische wetenschap en van het godsdienstig leven.

Afgezien van de vraag, of BERKELEY een logisch bewijs geleverd heeft voor het bestaan van God, verdient zijn stelsel zeker de ernstige aandacht der theologie. In geen ander wijsgeerig systeem wordt er zulk een krachtig pleidooi geleverd ten gunste van het Theisme. In geen ander wordt de voorzienigheid Gods ons zoo duidelijk geteekend. In geen ander wordt ons zoo overtuigend aangetoond, dat de eerste veronderstelling, waarvan de natuurwetenschap niet alleen, maar alle wetenschap uitgaan moet, het bestaan en de gedurige werkzaamheid van God is, en dat daarom de laatste verklaringsgrond

der zinnelijke wereld een godsdienstige zijn moet. In het stelsel van BERKELEY vinden beide de philosophie en de natuurwetenschap hare voltooiïng in de theologie en den godsdienst.

De philosophie van BERKELEY splitst zich van zelf in drie deelen, bestaande uit zijne theorie der gezichtswaarneming, zijne abstractieleer en zijn idealisme. Het laatste kan weer gesplitst worden in een negatief gedeelte, waarin het bestaan der materie bestreden wordt, en een positief gedeelte, waarin substantialiteit en oorzakelijkheid toegekend worden aan den geest alleen. De uiteenzetting van deze drie deelen van het systeem vindt men, in de orde waarin wij ze genoemd hebben, in onze eerste vier hoofdstukken.

Zijne theorie van het zien en zijne abstractie-leer vormen in BERKELEY's systeem de inleiding tot zijn immaterialisme en spiritualisme. Ongetwijfeld echter bezitten zij ook groote wetenschappelijke waarde afgezien van haren samenhang met zijn of met eenig ander metaphysisch stelsel. Om deze reden laten wij onze critische aanmerkingen op deze twee theorieën voor zoover zij zelfstandige waarde hebben, onmiddellijk volgen op hare uiteenzetting in ons eerste en tweede hoofdstuk. Onze beoordeeling van het negatief gedeelte van BERKELEY's idealisme vindt men in ons vijfde, van het positief gedeelte in ons zesde hoofdstuk.

Het onderwerp van dit proefschrift is ons te uitgebreid gebleken voor eene grondige en uitvoerige behandeling van alle onderdeelen. Wij zagen ons daarom genoodzaakt enkele punten onbesproken te laten en enkele andere

minder breed uit te werken dan wij gewenscht hadden. Gaarne zouden wij wat langer stil gestaan hebben o. a. bij de verhouding van de natuurwetenschap en het physiologisch-psychologisch vraagstuk tot het Immaterialisme. Maar na al wat er in den laatsten tijd op dit gebied geschreven is door OSTWALD, BOLTZMANN, ZIEHEN, MACH e. a., is deze verhouding wel eene uitvoerige behandeling waard in eene afzonderlijke studie.

Met deze verhandeling is het onze bedoeling om van BERKELEY's philosophisch-theologische wereldbeschouwing, waarbij alle deelen van zijn systeem min of meer betrokken zijn, een getrouw beeld te geven, om deze wereldbeschouwing zelve en de consequenties, die door latere denkers er uit afgeleid zijn, te beoordeelen, en vooral om aan de hand van dezen scherpzinnigen en ernstigen wijsgeer van het Theisme voor onszelven eene wereldbeschouwing te veroveren, die niet alleen het intellect bevredigt, maar ook recht laat wedervaren aan de eischen van godsdienst en zedelijkheid.

Waar wij in de volgende bladzijden naar de werken van BERKELEY verwijzen, daar citeeren wij naar de uitgave van Prof. A. CAMPBELL FRASER [1]).

---

1) *The Works of George Berkeley, D.D.* by ALEXANDER CAMPBELL FRASER, M. A. 4 vols. Oxford, 1871.

EERSTE HOOFDSTUK.

De „New Theory of Vision".

De „New Theory of Vision" is een philosophisch-psychologisch onderzoek naar den aard en de mogelijkheid der gezichtswaarneming. Langs analytisch-synthetischen weg zoekt BERKELEY duidelijk in het licht te stellen, welke de psychische factoren zijn, die door hunne verbinding het zien mogelijk maken, om daarna het karakter dezer synthese te bepalen en hare mogelijkheid aan te toonen.

Dit onderzoek beperkt zich uitsluitend tot psychologisch gebied. Want physiologische en geometrisch-optische vorschingen omtrent den bouw van het gezichts-orgaan, de ethergolvingen, de atoombewegingen in de gezichts-zenuw enz. nuttig als zij zijn voor de wetenschappelijke kennis der physische voorwaarden en voor de practische toepassingen ten bate van het gezichtsvermogen, zijn niettemin in een onderzoek naar het wezen en de mogelijkheid van het zien als zoodanig, geheel nutteloos en misplaatst. In eene theorie der gezichtswaarnemingen moet buiten de behandeling blijven hetgeen tot die waarnemingen niet behoort, moet het ons te

doen zijn alleen om datgene, waarvan wij bij het zien ons werkelijk bewust zijn. Daarom moeten wij verder hier ook geheel buiten rekening laten alle onwaargenomene voorwerpen, geestelijke of materieele, welke door ons terecht of ten onrechte verondersteld worden de gezichtswaarnemingen in ons te veroorzaken. Met deze gezichtswaarnemingen alleen hebben wij te doen. „The beings, substances, powers, which exist without, may indeed concern a treatise on some other science, and may there become a proper subject of inquiry. But why they should be considered as objects of the visive faculty in a treatise of Optics, I do not comprehend" [1]).

De objecten onzer gezichtswaarneming, zoo meenen wij gewoonlijk, zijn kleuren, afstand, situatie, grootte, figuur, getal en beweging. En van deze alle gelooven wij het ééne niet minder onmiddellijk en zeker met het oog te kunnen zien dan het andere. Eene nauwkeurige analyse echter toont ons, dat kleuren alleen, in hare verschillende soorten en schakeeringen en combinaties, onmiddellijk en in eigenlijken zin gezien kunnen worden. Afstand, grootte enz. daarentegen worden niet anders dan door middel van kleuren waargenomen en zijn daarom ook wezenlijk en in eigenlijken zin onzichtbaar. Kleuren alleen en hare variaties zijn het voorwerp der zinnelijke gezichtswaarneming, afstand enz. daarentegen eene gevolgtrekking op grond dezer zinnelijke waarneming en derhalve het voorwerp der verbeelding.

Afstand, zijnde de lengte eener rechte lijn tusschen

---

1) *Theory of Vision Vindicated,* § 19.

ons oog en het voorwerp, dat wij voor ons zien, is klaarblijkelijk onzichtbaar. Want een zichtbare afstand veronderstelt eene tusschenruimte tusschen twee zichtbare punten, hetgeen hier niet bestaan kan, daar de twee punten — het eene bij ons oog, het andere bij het verwijderd voorwerp — elkaar dekken. Wat de afstand is, moet daarom door middel van een ander zintuig dan het gezicht ontdekt worden. Dit geschiedt dan ook door ons gevoel van de mindere of meerdere inspanning, spierbeweging enz. noodig om het voorwerp te bereiken, gepaard met de tast-indrukken, welke de tegenwoordigheid van het voorwerp aanduiden [1]).

Verschillende afstanden gaan echter in de vaste orde der natuur geregeld gepaard met zekere bepaalde gezichtsindrukken (kleuren), tengevolge waarvan deze laatste als teekens komen te staan van de eerste. Zoo zijn de teekens, op grond waarvan verre afstanden berekend worden, de kleinheid van het zichtbaar voorwerp, vergeleken met de ons uit vroegere ervaring bekende tastbare grootte, de onduidelijkheid, de mindere helderheid enz. Korte afstanden daarentegen worden berekend naar de mindere of meerdere spanning der inwendige oogspieren, de mindere of meerdere binnenwaartsche beweging der oogen noodig om het voorwerp duidelijk te kunnen zien, en de mate van verwarring in het zichtbaar voorwerp op zeer korte afstanden. Het zoogenaamd zien van verschil-

---

1) BERKELEY bezigt het woord „tastindrukken" (ideas ot touch) in eene ruimere beteekenis, waardoor alle zinnelijke indrukken, welke met de spierbewegingen gepaard gaan, er onder begrepen zijn. Kortheidshalve zullen wij hem in dit spraakgebruik volgen.

lende afstanden is daarom niet een zien in eigenlijken zin, maar eene vlugge, onwillekeurige gevolgtrekking of berekening op grond van zekere zichtbare gegevens, of nog anders uitgedrukt, het zoogenaamd zien van verschillende afstanden is eene interpretatie van teekens.

De ware grootte en figuur van een voorwerp zijn, evenals de afstand, werkelijk onzichtbaar. Want de zichtbare grootte en figuur zijn geheel afhankelijk van den afstand, waarop het voorwerp zich bevindt, en van de positie naar rechts of links, waarin wij ons ten opzichte van het voorwerp bevinden. Feitelijk zien wij bij het naderen van een voorwerp niet een en hetzelfde, maar eene geheele reeks van verschillende zichtbare of gekleurde voorwerpen, die geen van alle op een afstand van ons zijn, maar „in the mind" [1]) „What we immediately and properly see are only light and colours in sundry situations and shades and degrees of faintness and clearness, confusion and distinctness. All which visible objects are only in the mind, nor do they suggest aught external whether distance or magnitude otherwise than by habitual connection as words do things" [2]). Een nader gezicht of een miscroscopisch gezicht is geen beter gezicht van het voorwerp, maar een ander gezicht. Zij zijn geheel afzonderlijke gezichtsbeelden, die veel of weinig of soms

---

1) Het bestaan van een voorwerp „in the mind" is volgens BERKELEY een bestaan in afhankelijkheid van de waarneming door eenen geest. „My meaning is only that the mind comprehends or perceives it and that it is affected from without cr by some being distinct from itself (i. e. from the perceiving mind)". Vrgl. *Hylas and Philonous,* Dialogue III, p. 346.

2) *Theory of Vision,* § 77.

hoegenaamd geene overeenkomst met elkaar hebben, maar die toch alle met elkaar geassocieerd zijn, waardoor het ééne door suggestie het teeken van het andere wordt. De zichtbare grootte en figuur varieeren daarom tot in 't oneindige, en geene van alle variaties kan met meer recht dan eene andere, de ware grootte en figuur van het voorwerp genoemd worden. De eenige bestendige en daarom de ware grootte en figuur genoemd, zijn de tastbare en deze worden niet gezien en kunnen niet gezien worden, maar worden alleen aangeduid door zichtbare teekens, die wij geleerd hebben te interpreteeren. „So that in truth and strictness of speech, I neither see distance itself, nor anything that I take to be at a distance" [1]. En de teekens, die wij interpreteeren, zijn de grootte van het zichtbaar voorwerp, de mate van duidelijkheid en helderheid van het gezichtsbeeld en zijne hoogte in het gezichtsveld. Zoo weten wij, dat een groot gezichtsbeeld, caeteris paribus, een grooter tastbaar voorwerp aanduidt dan een klein. Zoo besluiten wij weer omgekeerd, dat het tastbaar voorwerp, aangeduid door een betrekkelijk klein gezichtsbeeld, onduidelijk en hoog in het gezichtsveld gezien, grooter is dan het tastbaar voorwerp met een betrekkelijk klein gezichtsbeeld verbonden, maar waarvan de deelen helder gezien worden en scherp geteekend zijn. Ook hangt de interpretatie, welke wij aan deze verschillende teekens hechten, met onze vroegere ervaring samen. Zoo besluiten wij, dat van twee gezichtsbeelden van gelijke grootte, waarvan het

---

1) *Theory of Vision*, § 45.

éene den vorm van een man, het andere dien van een toren heeft, het laatste een grooter tastbaar voorwerp vertegenwoordigt dan het eerste; en tot deze gevolgtrekking komen wij alleen, omdat wij bij ervaring weten, dat een toren veel grooter is dan een man.

Ook is situatie alleen het voorwerp van onzen tastzin. Hoog en laag, rechts en links zijn termen in de eerste instantie alleen op voorwerpen toegepast, die door ons getast worden en dat tengevolge van bepaalde en voor ons gevoel verschillende spierbewegingen. Daarom kent ook de blindgeborene de beteekenis dezer woorden. Heeft ons nu de ervaring geleerd, dat met deze tastbare voorwerpen bepaalde zichtbare voorwerpen gepaard gaan, dan passen wij op deze laatste toe, wat in eigenlijken zin alleen op gene toegepast kan worden. En ook nog op andere wijze en meer direct passen wij deze termen toe op zichtbare voorwerpen, indien zij namelijk alleen duidelijk gezien kunnen worden na eene opwaartsche, nederwaartsche of zijwaartsche hoofd- of oogenbeweging. Zonder de ervaring van deze tastbare spierbewegingen zouden wij die voorwerpen nooit hoog, laag, rechts of links gelegen noemen.

Het getal op voorwerpen toegepast, is eveneens allereerst het getal van getaste voorwerpen. Konden wij alleen zien en niet ook tasten, wij zouden van de kleuren in ons gezichtsveld andere groepeeringen maken en zoo tot eene andere uitkomst betreffende het aantal voorwerpen geraken. Wat wij dus als twee zien, behoeven wij niet daarom als twee te voelen. Dit wordt genoegzaam bewezen door eene schilderij, die uit verscheidene voorwerpen schijnt te

bestaan, maar voor onzen tastzin toch uniform is. In de werkelijkheid echter worden onze groepeeringen van de kleuren beheerscht door die van onze tastindrukken, waarmede zij geassocieerd zijn. Daardoor wordt het mogelijk, dat onze kleurgroepeeringen de teekens kunnen worden van de groepeeringen, die wij door onzen tastzin gemaakt hebben.

Algemeen heeft men gemeend, dat onze afstandsberekening eene geometrisch noodzakelijke gevolgtrekking was uit de grootte van den hoek, gevormd door de elkaar bij het voorwerp ontmoetende gezichtslijnen der beide oogen. Groote hoeken zouden dan noodzakelijk korte, en kleine hoeken groote afstanden aanduiden. Op dezelfde wijze zouden wij ook tot de werkelijke grootte, figuur en situatie van voorwerpen besluiten uit hunne gezichtshoeken. De onhoudbaarheid van deze theorie valt echter dadelijk in het oog, als wij bedenken, dat hetgeen als teeken van iets anders staat, zelf waargenomen moet worden, want het niet-waargenomene kan het niet-waargenomene niet in het bewustzijn vertegenwoordigen. „It is evident that no idea which is not itself perceived, can be to me the means of perceiving any other idea" [1]). En daar wij ons nu bij het zien van geene geometrische hoeken en lijnen bewust zijn — de meeste menschen blijven zelfs van het bestaan van deze dingen altijd onkundig — zoo kunnen zij ons niet tot teekens zijn van iets anders. Zij worden door optici alleen verondersteld en bestaan in de werkelijkheid niet. De tastindrukken, die wij slechts middellijk waarnemen, moeten aangeduid worden door zicht-

1) *Theory of Vision*, § 10.

bare teekens en deze kunnen alleen bestaan uit kleuren en kleurenvariaties.

De zichtbare teekens, bestaande uit kleuren en hare verschillende variaties en combinaties, zijn met de tastindrukken, welke zij vertegenwoordigen, op geenerlei wijze noodzakelijk verbonden. Dit volgt reeds uit de mogelijkheid der deceptio visus, zooals die teweeggebracht kan worden door middel van de straalbreking of het perspectief eener schilderij, waar de deceptio niet ten opzichte van hetgeen wij werkelijk zien bestaat — want werkelijk zien wij b, v. in het water een gebroken riem en slechts eene verscheidenheid van kleuren in de schilderij — maar ten opzichte van de gevolgtrekking uit het gezichtsbeeld, met andere woorden, ten opzichte van de tastindrukken, welke wij door het gezichtsbeeld meenden aangeduid en gewaarborgd te zien. Het ligt niet in den aard der zaak, dat helderheid en duidelijkheid teekens moeten zijn van een korteren, wazigheid daarentegen van een grooteren afstand. Het tegenovergestelde kan evengoed het geval geweest zijn. De verbinding, die er bestaat tusschen het teeken en hetgeen er door aangeduid wordt, is geene aprioristische, maar eene verbinding, die wij constateeren alleen op grond der ervaring. „There is no more likeness to exhibit or necessity to infer things tangible from the modifications of light, than there is in language to collect the meaning from the sound" [1]. „That one idea may suggest another to the mind, it will suffice that they have been observed to go together,

1) *Theory of Vision Vindicated*, § 40.

without any demonstration of the necessity of their coexistence, or without so much as knowing what it is that makes them so to coexist." [1]) Vandaar dan ook, dat wij de beteekenis dezer teekens leeren moeten, zooals men de beteekenis der woorden eener taal leert, namelijk door het woord of teeken dikwijls in verband met zijne beteekenis te herhalen. Een blindgeborene zou, indien hij plotseling ziende werd, zijne nieuwe waarnemingen niet dadelijk in verband weten te brengen met zijne uit vroegere ervaring bekende tastindrukken. De teekens, welke wij door ervaring geleerd hebben te interpreteeren, zouden voor hem slechts de waarde hebben van zoovele nieuwe gewaarwordingen. Want de gezichtsindrukken, bij anderen door de ervaring met de gewaarwordingen van andere zintuigen samengevlochten en samengesmolten, neemt hij, die voor het eerst ziet, nog geheel geisoleerd en in hunne zuiverheid waar. Kleuren zou hij zien en niets meer, evenals de Chinees in de woorden m a n en b o o m aanvankelijk alleen klanken hoort zonder eenige beteekenis. Alle dingen zouden hem toeschijnen op denzelfden afstand of liever geen afstand van zijn oog te zijn, maar „in the mind"; zijn vinger, die een kerktoren voor zijn gezicht bedekken kan, zou hij achten de grootere te zijn van de twee. Anders zou het geweest zijn, indien er tusschen het teeken en hetgeen er door aangeduid wordt, een noodzakelijk verband bestond. Zonder eenige verdere ervaring, zou hij, als hij ziende werd, in staat zijn de verschillende afstanden, waarop voorwerpen zich van hem bevinden, te

---

1) *Theory of Vision,* § 25.

onderscheiden en de werkelijke grootte van voorwerpen te bepalen.

Onze gezichtswaarnemingen bestaan uit de samensmelting van twee factoren, gezichtsindrukken en tastindrukken, het eigenlijke voorwerp van onzen gezichtszin en het eigenlijke voorwerp van onzen tastzin. Deze twee zijn geheel heterogeen en hebben met elkaar hoegenaamd niets gemeen, behalve dat zij beide tot onze gewaarwordingen behooren. Wij kunnen niet zien, hoe een voorwerp voelt, noch kunnen wij voelen, hoe een voorwerp er uitziet. Het rood van een appel kunnen wij niet tasten, de rondheid, hardheid en gladheid evenmin zien. Het roodgekleurde voorwerp heeft met het ronde, gladde, harde voorwerp geene overeenkomst hoegenaamd. Ieder zintuig heeft zijn eigen voorwerp, [1]) en dit voorwerp is sui generis. Strikt genomen hebben wij daarom ook geen recht om te zeggen, dat wij hetzelfde voorwerp tasten, dat wij zien, of dat wij door onzen tastzin te gebruiken het zichtbaar voorwerp beter leeren kennen. Want wat wij zien, kunnen wij niet tasten; maar wij zien één voorwerp en tasten een geheel ander. Het getaste bestaat alleen uit minima tangibilia en het zichtbare uit minima visibilia. Een minimum visibile kan met een mininum tangibile niet vergeleken worden, noch gezegd worden op eenigen afstand ervan te zijn. En hetzelfde geldt daarom ook eveneens van eene zicht-

1) Om het bestaan buiten ons van sommige eigenschappen te bewijzen, beroept LOCKE zich op hare waarneming door ons door middel van twee zintuigen. Zie *Essay on Human Understanding*, BK. IV, Ch. II, § 7.

bare en eene tastbare lijn, eene zichtbare en eene tastbare uitgebreidheid, figuur en situatie, welke alle respectievelijk uit zoovele minima visibilia en minima tangibilia bestaan. Hetzelfde voorwerp kan niet door meer dan één zintuig worden waargenomen. Wij vatten wel-iswaar de verschillende voorwerpen van onze verschillende zintuigen samen onder denzelfden naam; doch dit doen wij niet, omdat zij werkelijk dezelfde zijn, maar eens deels om de armoede en de practische inrichting der taal, anderdeels omdat de verschillende waarnemingen onzer zintuigen nauw met elkaar geassocieerd zijn en één groep vormen. „The ideas intromitted bij each sense are widely different and distinct from each other but having been observed constantly to go together, they are spoken of as one and the same thing" [1]). Zoo gaan geregeld met elkaar samen eene roode of groene kleur, het voorwerp van onzen gezichtszin, eene ronde vorm en het gevoel van hardheid en gladheid, het voorwerp van onzen tastzin; en deze verschillende tot dezelfde groep behoorende voorwerpen, noemen wij gezamenlijk een appel. De naam van een voorwerp is, strikt genomen, de naam van eene groep van voorwerpen, die essentieel van elkaar verschillen, maar met elkaar op constante wijze geassocieerd zijn. Kennis van een voorwerp is kennis van de eigenschappen, die de onderdeelen vormen van dezelfde groep en van de mindere of meerdere mate van bestendigheid, waarmede zij in die groep aanwezig zijn. „The more a man knows of the connection of ideas, the more he is said to know of the

---

1) *Theory of Vision*, § 47.

nature of things" [1]). De vraag of beide onze gezichts- en tastindrukken veroorzaakt worden door één en hetzelfde voorwerp, dat achter en onafhankelijk van beide bestaat, behoort in eene theorie van de gezichtswaarnemingen niet thuis. Want deze heeft te doen met onze waarnemingen alleen, en hare wederkeerige verhoudingen, en deze waarnemingen en verhoudingen zijn, zooals ze zijn, welke ook de uitkomsten wezen mogen van een ontologisch onderzoek naar den aard en het wezen harer verborgene oorzaak. „Though I may have an erroneous notion of the cause, or though I may be utterly ignorant of its nature, yet this does not hinder my making true and certain judgments about my ideas" [2]).

Van deze bij elkaar behoorende zinnelijke voorwerpen of zoogenaamde eigenschappen, nemen wij door het gezicht alleen de zichtbare, d. i. kleuren waar. Deze zijn echter met de door het gezicht onwaarneembare tastindrukken geassocieerd, beide objectief in de natuur, d. w. z. op eene van onzen wil onafhankelijke wijze, en dientengevolge ook subjectief in ons, krachtens eene gewoonte, door de telkens herhaalde gelijkmatige ervaringen teweeggebracht. Zoo ontstaat de mogelijkheid, dat slechts enkele gewaarwordingen, en bij name de gezichtsindrukken, andere gewaarwordingen suggereeren en vertegenwoordigen kunnen. Een voorwerp te zien is daarom slechts een klein gedeelte van dat voorwerp door middel onzer zintuigen waar te nemen. Maar deze betrekkelijk weinige gewaarwordingen zijn ons de teekens en de waarborg van tal

1) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 341.
2) *Theory of Vision Vindicated,* § 20.

van andere niet waargenomene, maar in de verbeelding bestaande, en onder bepaalde omstandigheden zinnelijk waarneembare indrukken. Te zien is niets minder dan vooruit te zien, te profeteeren wat wij met onze andere zintuigen onder gegeven omstandigheden ervaren zullen. Een ziende in een land van blinden, in staat bepaalde, nog te ondervinden tastindrukken lang te voren te voorspellen, zal er voor een profeet doorgaan met bovennatuurlijke gaven, niet minder dan hij, die voor de zienden de geheimenissen der toekomst openbaart. Het gezicht is eene redelijke taal, door middel waarvan wij nuttige informatie ontvangen. De kunstmatige taal der menschen maakt gebruik van klanken, die krachtens eene willekeurige associatie tusschen klankteekens of woorden en de aangeduide voorwerpen, ons mededeelingen aangaande die voorwerpen doen, hoewel wij ze niet zinnelijk waarnemen. De natuurlijke taal, die wij het gezicht noemen, spreekt evenzoo tot onze oogen door middel van kleuren, en eveneens krachtens eene voor ons willekeurige, slechts op ervaring gegronde associatie. „Ideas of space, outness and things placed at a distance are not strictly speaking the object of sight; they are not otherwise perceived by the eye, than by the ear" [1]). „The proper objects of vision constitute the universal language of nature" [2]). Leenen klanken zich gemakkelijk tot het vormen eener taal wegens het onbeperkte aantal van mogelijke klank-variaties en verbindingen, niet minder is dit

---

1) *Theory of Vision*, § 46.
2) *Theory of Vision*, § 147.

het geval met kleuren, die tot in het oneindige gevarieerd, geschakeerd en gecombineerd kunnen worden.

Voor den blindgeborene, als hij later ziende wordt, is de natuurlijke taal in het begin eene onbekende. Hij ziet slechts kleuren, niets meer, evenals de vreemdeling in onze moedertaal slechts klanken hoort. Beide talen moeten aangeleerd worden. Zijn ze eenmaal aangeleerd, dan verliezen de klanken en kleuren als zoodanig hun belang, en worden dan meestal als zijnde niets meer dan teekens, geheel voorbij gezien. De beteekenis neemt onze aandacht dan geheel in beslag. Het teeken en hetgeen er door aangeduid wordt smelten dan in ons bewustzijn zoodanig samen, dat zij moeilijk meer te onderscheiden zijn. Is de moeilijkheid dezer onderscheiding bij de kunstmatige taal, waar de teekens lang niet altijd dezelfde beteekenis hebben, zooals uit het bestaan van verschillende talen genoegzaam blijkt, reeds zoo groot, dat het haast onmogelijk voor iemand is in zijne moedertaal de klanken alleen zonder de beteekenis te hooren, veel grooter nog is deze moeilijkheid bij de natuurlijke taal, die overal en altijd dezelfde is; die wij begonnen zijn te leeren, toen wij het eerst de oogen openden en de handen uitstrekten, en die sedert dien tijd ieder oogenblik van den dag tot ons spreekt, hetzij wij in gezelschap van anderen, hetzij wij alleen zijn. „So swift, so sudden, so unperceived is the transit from visible to tangible ideas, that we can scarce forbear thinking them equally the immediate object of vision [1]). De associatie tusschen de zichtbare kleuren-

1) *Theory of Vision*, § 145.

variaties en het daardoor aangeduide tastbare voorwerp, dat wij een huis noemen, is zooveel inniger dan die tusschen den klank van het woord huis en het huis zelf, dat terwijl wij gewoonlijk zeggen, dat wij een huis zien, wij niet toegeven willen, dat wij een huis ook hooren, hoewel wij toch strikt genomen een huis evenzoo weinig zien als hooren kunnen. Bestond er slechts ééne enkele, algemeene, menschelijke taal, waarvan elk woord zijne vaste, onveranderlijke beteekenis droeg, er zou eene even moeilijke psychologische analyse noodig geweest zijn om ons te overtuigen, dat wij niet onmiddellijk de gedachten onzer medemenschen hoorden, als er nu noodig is om ons het zichtbaar kleur-teeken van de aangeduide tastindrukken te doen onderscheiden.

Tot ons gehoor door middel van klankteekens spreekt de mensch; tot ons oog door middel van kleuren spreekt God. Hij is het, die het kleurteeken en het daarvan essentieel verschillend tastbaar voorwerp, dat er op geenerlei wijze noodzakelijk mee verbonden is, met elkaar op zoo constante wijze verbindt en die verbinding gedurig in stand houdt, zoodat wij, de teekens ziende, vooruit weten wat onze tastzin in gegeven omstandigheden ervaren zal. Onze gezichtswaarnemingen vormen eene natuurlijke taal en deze natuurlijke taal is Gods taal, waardoor Hij ons vooruit te kennen geeft, wat ons welzijn bevorderen kan en ons te voren waarschuwt tegen het dreigend gevaar. Te zien is te voorspellen, is Gods taal te interpreteeren. De mogelijkheid dezer interpretatie berust op ons vertrouwen, dat de in het verleden ervarene verbinding tusschen de zichtbare en de tastbare voorwerpen, ook in

de toekomst zal bestaan. De mogelijkheid van het zien berust alzoo in de laatste instantie op Gods onveranderlijke goedheid en voorzienigheid.

Onder alle werken van BERKELEY is er geen, dat zoozeer de aandacht getrokken heeft, en zoo kennelijk het product is van een philosophisch vernuft van den eersten rang, als de New Theory of Vision. Het eenige middel, dat hem ten dienste stond, en waarvan hij bij zijn onderzoek gebruik maakte, was zijn bewonderenswaardig vermogen om den inhoud van het bewustzijn te analyseeren en den aard der synthese met juistheid te bepalen. Toen de Theory of Vision het licht zag, was BERKELEY slechts vijfentwintig jaar oud. Hoewel hij zich bij wijze van toelichting telkens op de vermoedelijke ervaringen van blindgeborenen beroept, zoowel als op die van personen, die geen tastzin hebben, heeft hij zelf geene proeven genomen om zijne theorie te bevestigen, en stelt hij ook nergens zijne leer van zulke proeven afhankelijk [1]). Zijne nieuwe theorie is de vrucht van zuiver psychologisch onderzoek. „Tot op den huidigen dag", zegt Professor VAN DER WYCK, „blijft de gezichtswaarneming het schoonste voorbeeld van een toestand des bewustzijns, die oorspronkelijk schijnt, maar zonder het te zijn, blijft de theorie der gezichtswaarneming

1) In eene bijlage tot de tweede uitgave van de *Theory of Vision* maakt BERKELEY melding van een sedert de eerste uitgave hem bekend geworden geval van een blindgeborene, dat zijne theorie, naar hij meende, ten volle bevestigde.

het beste model van psychologische analyse, een krachtig prikkel voor den beoefenaar der zielkunde om ook andere data van geestelijken aard, geweten, godsdienst, schoonheidsgevoel enz. niet te spoedig als primitief en onverklaarbaar aan te nemen" [1]).

Hoewel BERKELEY zijne theorie der gezichtswaarneming in nauw verband met zijne leer aangaande het zijn der buitenwereld bracht, en als eene inleiding beschouwde tot zijn immaterialisme en spiritualisme, is zij op zichzelve van groote en blijvende beteekenis, onafhankelijk van de waarheid van zijn of van eenig ander metaphysisch systeem.

De New Theory of Vision vond niet alleen dadelijk na hare verschijning een schier algemeenen ingang, maar heeft zich sedert dien tijd onder al de wisselingen der philosophische beschouwingen, bestendig gehandhaafd, en geldt dan ook, verder uitgewerkt en aangevuld, nog heden ten dage als de gangbare theorie onder psychologen. En ook nog in haar tegenwoordigen vorm, blijft zij met den naam van BERKELEY geassocieerd. De wijsgeerige scholen, die lijnrecht tegenover BERKELEY stonden in de verklaring van het zijn der buitenwereld, betuigden hier om strijd hunne instemming met hem. VOLTAIRE, BAYLE en de Fransche materialisten, zoowel als REID, STEWART en de „common sense" wijsgeeren, aanvaardden zijne theorie van het zien. Ook HARTLEY en de associatie-school, sloten zich bij hem

---

1) Zie *De Tijdspiegel,* Deel II, 1873, bl. 450. Naar aanleiding van Prof. FRASER's uitgave van BERKELEY's werken, verschenen er van de hand van Prof. VAN DER WYCK twee belangrijke artikelen in Nederlandsche tijdschriften. Zie *De Tijdspiegel,* Deel II, 1873, bl. 417—454, en *Theol. Tijdschrift,* Deel VII, 1873, bl. 635—649.

aan. „Among British psychologists" zegt Prof. Fraser, „it has recommended itself to metaphysical rationalists and sensationalists, to the advocates of innate principles, and to those who would explain by the laws of mental association, what their rivals attribute to the absolute constitution of intelligence" [1]).

BERKELEY's succes is daaraan toe te schrijven, dat het hem gelukt is, de gezichtswaarnemingen van de waarnemingen van den tastzin door psychologische analyse geheel te isoleeren. Daardoor kon hij den aard en de gevolgen hunner synthese nauwkeurig beschrijven. Hij maakte ook van zijne theorie gebruik om bestaande optische problemen, zooals dat van het omgekeerde beeld op de retina en andere, langs deductieven weg op te lossen. Door JOHN STUART MILL is aan BERKELEY's theorie hooge wetenschappelijke waarde toegekend. „That what seems perception is a rapid interpretation of signs, is not a matter of doubtful argument, but rests on the same evidence both in kind and in degree, as the truths of physical science. The evidence of the doctrine is of that positive and irrefragable character, which cannot often be obtained in psychology; it amounts to a complete induction" [2]).

BERKELEY's theorie is als eene groote ontdekking in de wijsbegeerte geroemd, en door velen is zij aangezien voor de eenige ontdekking, waarop de metaphysica bogen kan. Geheel oorspronkelijk was BERKELEY echter niet. Noch de onzichtbaarheid van afstand in eene rechte lijn

---

1) *Theory of Vision,* Preface, p. 23.

2) Vrgl. J. S. MILL, *Dissertations and Discussions,* Vol. IV, p. 154 – 187. Dit artikel is ook verschenen in de *Fortnightly Review,* nov. 1871.

tusschen de retina en het voorwerp, noch het gebruik in het algemeen van teekens bij onze gezichtswaarneming, heeft hij ontdekt. Hij veronderstelt ze als feiten, die algemeen bekend zijn [1]). Hij noemt slechts de teekens op, waarvan wij bij de beoordeeling gebruik maken. Dat afstand onzichtbaar is, en dat wij hem alleen middellijk door teekens kennen, was reeds aan MALEBRANCHE bekend [2]), wiens werken BERKELEY, zooals uit de Commonplace Book blijkt, kende. Wat echter ongetwijfeld het meeste tot het ontstaan van de Theory of Vision bijgedragen heeft, zijn enkele paragrafen in de Essay van LOCKE [3]), waar deze zijne instemming betuigt met het vermoeden van zijn vriend MOLYNEUX, dat een blindgeborene niet weten zou, als hij ze voor het eerst ziet, welke de cubus en welke de bol is, die hem door middel van zijn tastzin reeds lang welbekend zijn. De eigenlijke verdienste van BERKELEY met betrekking tot de theorie, dat het zien eene interpretatie is van teekens, bestaat daarin, dat hij hetgeen tevoren slechts een sporadisch voorkomend vermoeden was, tot onomstootelijke wetenschap verheven heeft.

Wat in de Theory of Vision als eene geheel nieuwe ontdekking van BERKELEY aangemerkt moet worden, is het feit, dat wij korte afstanden zien, niet zooals men te voren dacht, door middel èener onbewuste wiskundige gevolgtrekking, maar evenals in het geval van lange afstanden, door de interpretatie van zichtbare teekens.

---

1) Vrgl. *Theory of Vision*, § 2.

2) Vrgl. *Recherche de la vérité*, l. 1, Ch. 9.

3) *Essay on Human Understanding*, Bk. II, Ch. 9, § 8.

Wat deze teekens zijn, stelde hij vast en — wat als zijne belangrijkste toevoeging genoemd mag worden — hij constateerde, dat de associatie tusschen het alleen zichtbare en het alleen tastbare in geen geval eene noodzakelijke is, maar eene op de ervaring gegronde en derhalve geheel willekeurige, [1]) door God verordende verbinding.

In de beantwoording der vraag, hoe het mogelijk is, dat de waarnemingen van den gezichts- en den tastzin, die met elkaar op geenerlei wijze noodzakelijk verbonden zijn, zoo geregeld met elkaar samengaan, dat daardoor het zien mogelijk wordt, zag BERKELEY het eigenlijke probleem van de gezichtswaarneming opgelost. „How it comes to pass, that we apprehend by the ideas of sight certain other ideas, which neither resemble them nor cause them nor are caused by them nor have any necessary connection with them — the solution of this problem in its full extent doth comprehend the whole theory of vision. This stating of the matter placeth it on a new foot, and in a different light from all preceding theories" [2]).

In de vorige eeuw heeft BERKELEY's theorie een bestrijder gevonden in SAMUEL BAILEY [3]). Deze ontkent, dat afstand als zoodanig onzichtbaar is. Wij oordeelen volgens hem altijd en zonder voorafgegane ervaring, dat een zichtbaar voorwerp zich op een afstand van ons oog bevindt,

---

1) Het woord „arbitrary", dat wij hier met „willekeurig" vertalen, sluit bij BERKELEY den zin van „eigendunkelijk" buiten. Willekeurig is, wat niet a priori noodzakelijk, maar verordend is door een *vrijen* en *redelijken wil.*

2) *Theory of Vision Vindicated,* § 42.

3) SAMUEL BAILEY, *A review of Berkeley's Theory of Vision, designed to show the unsoundness of that celebrated speculation.* 1842.

hoewel wij niet zonder ervaring den juisten afstand bepalen kunnen. Dat kleuren het eenige voorwerp der gezichtswaarneming zijn, zou BERKELEY niet bewezen hebben. Met deze zienswijze betuigt ook T. H. HUXLEY zijne instemming [1]).

Tegenover BAILEY is BERKELEY in bescherming genomen door JOHN STUART MILL [2]) en Professor FERRIER [3]). Met groote helderheid toonen zij aan, dat het aan BAILEY niet gelukt is de gezichtswaarnemingen te isoleeren van de geassocieerde tastindrukken en het gevoel van spanning ten gevolge van spierbewegingen en dat, aangezien afstand twee punten veronderstelt, een voorwerp niet door ons geoordeeld kan worden op eenigen afstand van ons oog te zijn, voordat wij door onzen tastzin ons gezichtsorgaan ontdekt en gelocaliseerd hebben.

Door BAILEY is ook in het midden gebracht, dat BERKELEY niet bewezen zou hebben, dat wij uitgebreidheid in twee dimensies niet met het gezicht waarnemen kunnen. Wij hebben volgens hem het vermogen onmiddellijk en zonder tusschenkomst van den tastzin, uitgebreide kleuren te zien. Hierop merken wij aan, dat BERKELEY de zichtbaarheid van eene gekleurde uitgebreidheid niet ontkend heeft. Herhaaldelijk

---

1) T. H. HUXLEY, *The Metaphysics of Sensation, Critiques and Addresses*, p. 320—350.

2) Zie J. S. MILL, *Discussions*, waar ook de repliek van MILL op eene verdediging van BAILEY opgenomen is.

3) Zie J. F. FERRIER, *Philosophical Remains* onder *„Berkeley and Idealism"*. Blz. 320—377 vindt men nog twee artikelen, het eerste als antwoord op BAILEY's geschrift: *„A letter to a philosopher in reply to some recent attempts to vindicate Berkeley's Theory of Vision"*, het tweede op zijn *„Reply to an article in Blackwood's Magazine"*.

spreekt hij van „visible extension and figure". Alleen hebben deze met tastbare uitgebreidheid en figuur niets gemeen. Wat BERKELEY wel ontkent, is de zichtbaarheid van een gekleurd vlak. „Planes are no more the immediate object of sight than solids. What we strictly see are not solids nor yet planes variously coloured, — they are only diversity of colours" [1]). Een vlak is wat zonder oneffenheden en niet gebogen is, en deze eigenschappen zijn voorwerpen alleen van den tastzin. Wat men dan volgens BERKELEY wel met het gezicht waarnemen kan, zijn gelijktijdig geziene en van elkaar verschillende kleuren. De kennis, dat zij in hetzelfde vlak liggen of in drie dimensies uitgebreid zijn, kan ons alleen met behulp van den tastzin verstrekt worden.

Het moet intusschen erkend worden, dat BERKELEY in de beschrijving van het onmiddellijk voorwerp en medium der gezichtswaarneming, lang niet duidelijk en consequent is. Somtijds spreekt hij van „visible extension and figure", somtijds weer van „light and colours" of „colours with their variations and different proportions of light and shade". Ook is het uit zijn Commonplace Book duidelijk, dat BERKELEY er aan gedacht heeft om de zichtbaarheid van uitgebreidheid en figuur in eenige dimensie te ontkennen. „All things will to a blind man at first be seen in a point" [2]). Deze conclusie is later door sommige zielkundigen, o. a. JAMES MILL en THOMAS BROWN getrokken.

---

1) *Theory of Vision*, § 158.

2) *Commonplace Book*, p. 470.

Men heeft ook bezwaar gemaakt tegen de stelling van BERKELEY, dat de verbinding tusschen het zichtbaar en het tastbaar voorwerp eene geheel willekeurige is, zoodat het tastbaar voorwerp even zoo goed vertegenwoordigd zou kunnen worden door eenig ander zichtbaar teeken. Door BERKELEY is echter erkend, [1]) dat het zichtbaar teeken eene zekere geschiktheid heeft om het tastbaar voorwerp te vertegenwoordigen, hoewel er geen overeenkomst of noodzakelijk verband tusschen beide bestaat. Zoo is een zichtbare cubus, die ons zoovele gekleurde punten vertoont, geschikter om een tastbare cubus, die evenzoovele tastbare hoeken heeft, te vertegenwoordigen dan een zichtbare bol, die uniform in kleur is. Wij meenen met J. S. MILL, dat er tusschen de onderdeelen van de beide voorwerpen, eene gelijke of analoge relatie kan bestaan, zonder dat er daarom een noodzakelijk verband tusschen beide behoeft te zijn. Op dezelfde wijze kan het ons beter schikken het aantal letters in het geschreven woord met het aantal klanken in het gesproken woord in overeenstemming te brengen, welke overeenstemming echter de willekeurigheid der relatie tusschen het zichtbaar teeken en de aangeduide klanken-combinatie geenszins opheft.

Eene andere bedenking, die tegen BERKELEY'S theorie ingebracht is, geldt meer bepaald zijne voorstelling van de gezichtswaarnemingen als eene natuurlijke taal. Door de gezichtswaarnemingen voor te stellen als „a tablet of

---

1) *Theory of Vision,* § 142.

signs", zegt Prof. GROTE [1]), ontneemt BERKELEY alle realiteit aan de zichtbare wereld ten einde haar geheel en al in de tastbare wereld te verleggen. Een dergelijk bezwaar is ook vroeger reeds geopperd door ABBOT [2]). ABBOT meent, dat aan onze gezichtswaarnemingen eene grootere realiteit toekomt, dan aan onze tastindrukken. Prof. GROTE echter gelooft, dat de zichtbare wereld voor ons evenzeer de uitdrukking is van de werkelijkheid als de tastbare wereld, en dat het daarom geen zin heeft de eene het teeken van de andere te noemen.

Aan den eenen kant moeten wij Prof. GROTE gelijk geven. De zichtbare wereld is voor ons de realiteit zoowel als de tastbare. Indien wij alleen tasten konden en niet zien, wij zouden van realiteit, zoowel als van uitwendigheid een zeer gebrekkig begrip hebben. De wereld van den blinde, waarvan geen deel door hem gedacht zal kunnen worden zonder zijne lichamelijke tegenwoordigheid, is niet alleen veel beperkter, maar ook veel meer subjectief, dan die van den ziende. De wereld van den ziende strekt zich uit tot het verste punt, dat hij met zijn telescoop bereiken kan aan gene zijde van duizelingwekkende afstanden, en omvat de millioenen van werelden, zwevende in de onmetelijke ruimte. Maar deze zichtbare onmetelijkheid, waarbij het gebied, dat hij door middel van zijn tastzin verkennen kan in het niet verdwijnt, kent hij als eene uitwendige onmetelijk groote wereld slechts door de mogelijkheid, hem door zijne bescheidene tastindrukken

1) Zie JOHN GROTE, *Exploratio Philosophica*, 1900, Part II, Ch. XII.
2) Zie ABBOT, *Sight and Touch*, 1864.

verstrekt, om het zichtbare in de termen van het tastbare te interpreteeren. Misten wij den tastzin, dan zou de zichtbare, in de oneindige ruimte uitgebreide wereld, voor ons niet grooter geweest zijn dan ons oog, dat de kleuren omvat, die haar aanduiden. De groote uitwendige realiteit, die wij de wereld noemen, wordt ons niet verstrekt in onze gezichtswaarneming alleen, of in onze tastindrukken alleen, maar in en door de synthese van deze beide. Onze zichtbare wereld speelt in de constructie der buitenwereld eene even belangrijke rol als onze tastbare.

Maar aan den anderen kant kunnen wij er geen bezwaar in zien de gezichtswaarnemingen de teekens te noemen van de tastbare realiteit. In de praktijk noemen wij die eigenschappen van een voorwerp reëel, die wij waarnemen als het voorwerp zich op betrekkelijk korten afstand van ons bevindt. Een toren, zeggen wij, kennen wij zooals hij *is*, indien wij weten welke inspanning noodig is om hem te bestijgen, indien wij hem van nabij en bij helder daglicht gezien en betast hebben. Staan wij nu daarna op verren afstand, dan zien wij dezen werkelijken toren niet, maar slechts eene representatie daarvan. Deze representatie heeft, indien zij als de werkelijkheid beschouwd wordt, *geene correspondeerende tastindrukken*; zij bestaat niet *in rerum natura*; zij heeft slechts de waarde van een teeken. Door de betrekking tusschen deze representatie, die op zichzelve met ons lichamelijk leed of welzijn weinig samenhangt, en wat wij practisch de werkelijkheid noemen, met de relatie te vergelijken tusschen de klankteekens eener taal en de aangeduide voorwerpen, heeft BERKELEY onzes inziens geen ongelijk.

Ongetwijfeld echter wekt BERKELEY in de Theory of Vision de gedachte dat, terwijl onze zichtbare wereld van onze waarneming geheel afhankelijk is, en dus slechts een bestaan heeft „in the mind", aan het voorwerp van onzen tastzin eene uitwendige onafhankelijke realiteit toekomt [1]). Dit heeft aanleiding gegeven tot veel misverstand. Men bedenke echter, dat de Theory of Vision door BERKELEY slechts als eene inleiding bedoeld is tot zijne Principles of Human Knowledge, waar hij zijn idealisme verder ontwikkelt en nauwkeurig uiteenzet, en dat hij in het eerste werk opzettelijk nog verzweeg wat hij in het tweede openbaarde. „That the proper objects of sight neither exist without the mind, nor are the images of external things, was shewn in that treatise (Theory of Vision). Though throughout the same the contrary be supposed true of tangible objects, — not that to suppose that vulgar error was necessary for establishing the notion therein laid down, but because it was beside my purpose to examine and refute it in a discourse concerning vision" [2]). De Theory of Vision was de eerste stap op den weg, die tot de ontkenning van de materie leidde. Zij is dan ook door FERRIER zeer juist beschreven als „an essay on the idealism of the eye and of the eye alone" [3]). In de Theory of Vision wilde BERKELEY slechts het bewijs leveren, dat onze gezichtswaarnemingen niet anders bestaan kunnen dan in

1) Vrgl. *Theory of Vision*, §§ 55, 59.

2) *Principles of Human Knowledge*, § 44.

3) J. F. FERRIER, *Berkeley and Idealism*, zie zijne *Philosophical Remains*, p. 324.

afhankelijkheid van een waarnemend subject; in de Principles betoogde hij hetzelfde omtrent onze tastindrukken; terwijl het de conclusie is van zijne geheele philosophie, dat alle zijn waargenomen zijn is en als zoodanig het bestaan impliceert van eindige geesten niet alleen, maar ook van den éénen, oneindigen Geest. Werkelijk leert BERKELEY, als men de Theory of Vision in het licht van zijn geheele systeem leest, dat wij dingen in drie dimensies uitgebreid, nooit onmiddellijk, met welke zintuig ook, waarnemen kunnen. Zij worden noch gezien, noch getast, maar alleen vooruitgezien, geprofeteerd. Alle phenomena, de tastbare, zoowel als de zichtbare, zijn niet het product eener blinde noodzakelijkheid, maar impliceeren de werkzaamheid van eene ons welgezinde Intelligentie en Macht. Hierin zag hij de ware verklaring van de mogelijkheid van het zien.

TWEEDE HOOFDSTUK.

Berkeley's Nominalisme.

BERKELEY's abstractie-theorie neemt den vorm aan van eene polemiek tegen de philosophie van zijn tijd, die, naar hij meende, met vruchtelooze en ongeoorloofde abstracties de grenzen der rede overschreden had, en dientengevolge de wetenschap in verwarring en twijfel had gebracht. In de eerste plaats verzette hij zich tegen de stelling van LOCKE, dat aan iederen algemeenen naam een abstract begrip ten grondslag ligt. Dit abstract begrip had LOCKE zich voorgesteld als eene zinnelijke voorstelling (an idea), die wel al de individuën der soort vertegenwoordigt, doch zelve geen enkel individueel kenmerk in zich opneemt. Zoo zou bijvoorbeeld het abstract begrip van een driehoek zijn „neither oblique nor rectangle neither equilateral, equicrural nor scalenon, but all and none of these at once" [1]). Hierop antwoordde BERKELEY, dat eene dergelijke abstractie noch in de werkelijkheid bestaat, noch bestaan kan. Streng psychologisch te werk gaande, onderwerpt hij den inhoud van het bewustzijn,

---

1) *Essay on Human Understanding,* BK. IV, Ch. VII, § 9.

waarin men de abstracte begrippen gezocht had, aan een scherp onderzoek, en beroept zich ter staving zijner stellingen op ieders persoonlijk bewustzijn. Het bestaan eener dergelijke abstracte voorstelling of wat bij LOCKE op hetzelfde neerkomt, abstract begrip, verklaart hij verder voor onmogelijk, daar het eene contradictie is. Wat eene voorstelling (idea) heet, moet voorstelbaar zijn en wat voorstelbaar is, moet bepaalde zinnelijke kenmerken dragen. Eene abstracte voorstelling van kleur, die volgens LOCKE wel het wezen aller particuliere kleuren uitdrukt, maar noch zwart noch wit, noch rood noch blauw, noch eenige andere kleur zijn kan, is eene onvoorstelbare voorstelling, eene onmogelijkheid.

De voorstellingen, die wij ons maken bij het gebruik van algemeene namen, zijn geene abstracte voorstellingen in den zin, waarin LOCKE het woord abstract gebruikt; maar concrete. Tusschen de bijzondere, zinnelijk waargenomene voorwerpen der natuur, die tot dezelfde soort behooren en de voorstelling, die hen gezamenlijk in het denkproces vertegenwoordigt, bestaat er ten opzichte van de individueele concrete kenmerken geen wezenlijk verschil. Het woord driehoek roept ons eene voorstelling voor den geest van eene meetkundige figuur door drie rechte lijnen begrensd, waarvan twee van dezelfde lengte zijn, of alle drie, of geen van alle. In ieder geval is onze voorstelling van een figuur, die in onzen geest alle bestaande en alle mogelijke driehoeken vertegenwoordigen moet, eene concrete, hebbende een bepaalden vorm en eene bepaalde grootte.

De vraag moet echter gedaan worden, hoe eene veel-

heid van bijzondere voorwerpen door den geest tot eenheid kan worden gebracht in eene voorstelling, die zelve concreet en individueel is, en dientengevolge geene toepassing op andere daarvan verschillende individueele dingen hebben kan. In het onvermogen om hierop een antwoord te vinden, en alzoo het universeel karakter van het begrip met zijn individueel karakter in overeenstemming te brengen, lag de zwakheid van het oude Nominalisme. De oplossing, die BERKELEY voorstelt, komt hierop neer, dat het wezen van het abstract denken daarin gelegen is, dat eene bijzondere concrete voorstelling alle andere van dezelfde soort vertegenwoordigt. Het verstand stelt zich het bijzondere niet in zijne afgeslotenheid voor, maar is zich bewust van eene relatie, die er tusschen de bijzondere voorstelling en alle mogelijke individuen van dezelfde soort bestaat. „I do not deny absolutely that there are general ideas but only that there are abstract general ideas". „An idea, which considered in itself is particular, becomes general by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort" [1]). Op deze wijze stelt men zich voor bij het hooren van den algemeenen naam lijn, eene individueele zwarte lijn, eene centimeter in lengte, welke bijzondere voorstelling dan als de vertegenwoordigster gedacht wordt van alle mogelijke lijnen van welke lengte ook. BERKELEY houdt dus den middenweg tusschen LOCKE en de ultranominalisten; LOCKE plaatste het universeel karakter van het begrip zóó op den voorgrond, dat hij het alle bepaald-

1) *Principles of Human Knowledge,* Introduction, § 12.

heid ontzegde, terwijl de ultranominalisten op het individueel karakter zóódanig den nadruk legden, dat de mogelijkheid eener algemeene toepassing onbewezen bleef.

Het denken was alzoo volgens BERKELEY aan bepaalde zinnelijke voorstellingen gebonden. Buiten de grenzen van het concrete en bijzondere moest aan het denken alle vaste grond ontzinken. Doch ook nog in een ander opzicht was het abstractievermogen van den mensch gekortwiekt. Want kan hij zich met gemak afzonderlijk voorstellen, wat in de natuur gescheiden voorkomt, zoo kan hij zelfs met de grootst mogelijke inspanning, in de gedachten niet scheiden, wat hij door inwendige of uitwendige ervaring nooit gescheiden waargenomen heeft. Dat het verstand de verschillende eigenschappen van een voorwerp als de kleur, de uitgebreidheid en den vorm van elkaar losmaken en als afzonderlijk bestaand zich voorstellen kan, werd door LOCKE en anderen aangenomen. Beide de mogelijkheid en het recht eener dergelijke abstractie ontkent BERKELEY met beslistheid. „I find indeed, I have indeed a faculty of imagining or representing to myself the ideas of those particular things I have perceived, and of variously compounding and dividing them ... I can consider the hand, the eye, the nose each by itself abstracted or separated from the rest of the body. But then whatever hand or eye I imagine, it must have some particular shape and colour. ... I own myself able to abstract in one sense, as when I consider some particular parts or qualities separated from others, with which though they are united in some object, yet it is possible they may really exist without them. But I deny that I can

abstract from one another or conceive separately those qualities which it is impossible should exist so separated" [1]).

Met dat al ontkent BERKELEY niet, dat wij wel in zekeren zin abstraheeren kunnen. Immers wij kunnen bij de voorstelling van een driehoek ons in de gedachte alleen met zijne driehoekigheid bezig houden, zonder voor dat oogenblik de bijzondere lengte der lijnen, grootte van hoeken enz. te betrachten. Hetgeen wij van de driehoekigheid als zoodanig demonstreeren, zal dan noodzakelijk ook geldigheid hebben voor alle mogelijke driehoeken. Zoo komt het, dat meetkundige demonstraties algemeene geldigheid hebben, hoewel het bewijs in werkelijkheid alleen geleverd is voor eene bepaalde individueele figuur. De driehoek in de demonstratie is geen abstracte driehoek, maar eene bijzondere, die als type algemeene beteekenis verkrijgt, door in betrekking tot alle mogelijke driehoeken te treden. Daarbij blijft in de gedachte, evenals in de werkelijkheid, de driehoekigheid als eigenschap onscheidbaar van een bijzonderen driehoek van bepaalde grootte en vorm.

Zoo ook kunnen wij aan de lengte van eene lijn onze aandacht schenken met voorbijgang van de breedte, of aan de kleur van een vlak, zonder ons daarbij de uitgebreidheid helder voor te stellen. Doch lengte noch kleur kunnen met eenige mogelijkheid in de gedachte, zoomin als in de werkelijkheid, gescheiden worden van breedte en uitgebreidheid. Het uiterste, dat het abstractievermogen bereiken kan, is eerstgenoemde eigenschappen op den

1) *Principles of Human Knowledge*, Introduction, § 10.

voorgrond, laatstgenoemde op den achtergrond te doen treden. BERKELEY heeft dus het abstractievermogen niet ontkend. Alleen heeft hij getracht de grenzen bloot te leggen, binnen welke het beperkt is.

Dat men zich in staat geacht heeft tot eene ideëele scheiding van het reëel immer verbondene, en verder tot het vormen van universalia, die alle bijzondere kenmerken missen, daarvan geeft BERKELEY de schuld aan de taal [1]). Men heeft volgens hem ten onrechte gedacht, dat namen steeds eene en dezelfde beteekenis hadden, dat bij het gebruik van hetzelfde woord steeds dezelfde voorstelling werd opgeroepen. En deze veronderstelde vaste voorstelling zag men dan aan voor het abstract begrip uit de bijzondere voorwerpen gevormd. Alle deze zouden dan in het abstract begrip samengevat zijn. Inderdaad echter worden door verschillende personen, en zelfs op verschillende tijden door denzelfden persoon, verschillende algemeene voorstellingen aan denzelfden naam verbonden, en deze voorstellingen zijn alle concreet en individueel.

Het kan volgens BERKELEY niet ontkend worden, dat er algemeene namen zijn, doch hunne algemeenheid bestaat niet daarin, dat zij teekens zijn van algemeene voorstellingen, maar daarin, dat zij alle bijzondere voorwerpen zonder onderscheid vertegenwoordigen. „As that particular line becomes general by being made a sign, so the name line which taken absolutely is parti-

---

1) Vrgl. LOCKE, *Essay on Human Nature,* BK. III, Ch. 3, § 6, waar de taal als bewijs voor het bestaan van abstracte begrippen aangevoerd wordt.

cular, by being a sign is made general. And as the former owes its generality not to its being the sign of an abstract or general line, but of all particular right lines that may possibly exist, so the latter must be thought to derive its generality from the same cause, namely the various particular lines which it indifferently denotes" [1]).

BERKELEY geeft toe, dat algemeene voorstellingen d. i. individueele, die als typen van alle andere van dezelfde soort staan, geenszins altijd scherp geteekend zijn. Zelfs wordt de voorstelling soms tot een minimum gebracht, of verdwijnt geheel en al. In dit laatste geval nemen dan de woorden de plaats der ideeën in, en wordt het denkproces voltrokken als het sommeeren van algebraïsche grootheden, waarvan de letters niet telkens de getallen, welke zij vertegenwoordigen, voor den geest roepen. De namen werken dan onmiddellijk op het gevoel en den wil, zonder tusschenkomst van voorstellingen. Zoo wordt de vrees gewekt door het woord „gevaar", en komt men in verrukking over „iets heerlijks", zonder zich iets bepaalds daarbij voor te stellen. Zelfs wekt een eigennaam als „Plato" den eerbied of de bewondering of de liefde op, zonder dat men voor een enkel oogenblik aan een bepaald persoon gedacht heeft. Tusschen woord en gevoel is er hier geene ideëele schakel meer, noch eene concrete, noch eene algemeene, noch eene zoogenaamde abstracte voorstelling.

---

1) *Principles of Human Knowledge,* Introduction, § 12.

De groote strijd der middeleeuwen tusschen het Realisme en het Nominalisme is van meer dan historisch belang. Wordt dit vraagstuk somtijds als het dorste en meest abstracte gekenschetst, dat ooit het menschelijk verstand heeft bezig gehouden, zoo vergete men daarbij niet, dat het hier om beginselen ging, die in de eene of andere gedaante zich telkens weer aan het wijsgeerig denken hebben opgedrongen, en die op den bodem liggen van ieder metaphysisch stelsel. In de vraag, of de universalia in rebus zijn of ante res, ziet men zich opnieuw geplaatst voor de tegenstelling der oude wijsbegeerte, van de zinnelijke en de bovenzinnelijke wereld, en ontwaart men reeds in beginsel den kamp der nieuwere en nieuwste philosophie, van het empirisme tegen het rationalisme, van de realistische tegen de idealistische wereldbeschouwing.

De strijd der middeleeuwen was in de overwinning van het Nominalisme geeindigd. Men was tot de gevolgtrekking gekomen, dat aan het algemeene geen reëel objectief bestaan kan worden toegekend. Bezat nu de objectieve wereld alleen individueele dingen en was het algemeene, dat zich in de menschelijke taal duidelijk kenbaar maakte, alleen in het menschelijk verstand te zoeken, zoo lag het op den weg der philosophie om oorsprong, aard, en grenzen van dit algemeene nader te onderzoeken. Daarmede echter werd het gebied der metaphysica, waarop men zich tot hiertoe bijna uitsluitend bewogen had, verlaten en verkreeg het vraagstuk voortaan een overwegend psychologisch karakter. Men streed nu niet meer over het al of niet reëel zijn der universalia, over de immanentie of transcendentie der ideeën, maar over de vraag, of in het denken

het abstractum alleen in woorden bestond, of in eene van de taal onafhankelijke verstandswerking. Werd het eerste voor waar gehouden, zoo verviel men tot het ultranominalisme waarvan HOBBES de hoofdvertegenwoordiger was. Nam men het tweede aan, zoo deed zich de verdere vraag voor, of de bewuste verstandswerking aan zinnelijke voorstellingen gebonden was of niet, en indien wel, of deze zinnelijke voorstellingen concreet en individueel waren, of in de wezenlijke kenmerken zich van de voorwerpen der natuur onderscheidden.

Zijne abstractieleer, uiteengezet in eene inleiding tot zijn voornaamste werk, de Principles of Human Knowledge, dat zijne beschouwingen omtrent het wezen der materie bevat, is door BERKELEY zelf in nauw verband gebracht met zijn immaterialisme. Eene van alle waarneming onafhankelijk bestaande stof, waarin men meende te moeten gelooven, was hem de grootste en de meest algemeene abstractie, een bijzonder geval van de algemeene dwaling, dat in re gescheiden kan bestaan, wat men in intellectu onderscheiden kan. „If we thoroughly examine this tenet, it will perhaps be found at bottom to depend on the doctrine of abstract ideas. For can there be a nicer strain of abstraction than to distinguish the existence of sensible objects from their being perceived, so as to conceive them existing unperceived" [1]).

Maar hoewel BERKELEY zijne abstractieleer uiteenzette alléén met het doel daarin een steun te vinden voor zijne leer aangaande het zijn der buitenwereld, is zij

---

1) *Principles of Human Knowledge*, § 5.

ongetwijfeld van groote en zelfstandige philosophische waarde. Door vele denkers, die met BERKELEY's idealisme geen vrede hebben, is zij aanvaard geworden. En omgekeerd kan men BERKELEY's abstractieleer verwerpen, zonder dat men noodzakelijk daarmede ook aan zijn immaterialisme de instemming behoeft te weigeren. Het vormen van abstracte begrippen — gesteld dat het mogelijk is — is in ieder geval eene subjectieve denkwerkzaamheid, waarbij het nog altijd de vraag blijft, of er eene objectieve werkelijkheid bestaat, die aan de scheiding, in het bewustzijn voltrokken, beantwoordt.

Afgezien van enkele gebreken in zijne abstractieleer, die misschien minder als de gevolgen moeten worden aangezien van gebrek aan doorzicht dan wel van de vluchtige en onvolledige wijze, waarop zij noodzakelijker wijze behandeld moest worden in eene inleiding, komt aan BERKELEY de eer toe, de grondslagen gelegd te hebben van eene aannemelijke theorie, die door latere denkers alleen uitgebreid en aangevuld, nooit weerlegd is geworden. De juistheid van BERKELEY's leer kan onzes inziens niet betwist worden. Ook hier blijkt zijne scherpzinnige psychologische analyse de philosophie wezenlijk een stap vooruit gebracht te hebben. Dat het abstractievermogen zijne perken heeft, dat wat wel logisch onderscheiden niet altijd logisch gescheiden kan worden, dat er geene abstracte (niet-concrete) begrippen zijn, en dat de taal hoofdzakelijk voor de leer der abstracte begrippen verantwoordelijk moet gehouden worden, ziedaar stellingen van het grootste belang, die door de critiek van lateren tijd niet weerlegd zijn. Niet alleen

toonde hij de zwakheid en de onhoudbaarheid aan van het conceptualisme, waarvan LOCKE de vertegenwoordiger was, maar voor het eerst werd door hem met succes eene verzoening beproefd in den eeuwenouden strijd tusschen het Realisme en het Nominalisme. Tegenover het ultranominalisme, dat, onder den invloed der wiskundige wetenschappen, het denken gelijkstelde met eene optelling en vermindering van woorden in de premissen en conclusie eener sluitrede, toonde hij aan, dat een algemeene naam niet slechts de vertegenwoordiger van een aantal individueele namen is, maar wel degelijk in den regel gepaard gaat met eene voorstelling, waarmede hij geassocieerd is, en dat deze voorstelling, hoewel individueel in karakter, nochtans eene algemeene beteekenis hebben kan zonder bemiddeling van den algemeenen naam. Tegenover de realisten legde hij er nadruk op, dat deze voorstelling geene realiteit vertegenwoordigde, universeel in karakter en een niet-zinnelijk bestaan hebbende boven en onafhankelijk van de individuen der soort. Tegenover LOCKE en de conceptualisten weer bewees hij, dat de voorstelling met den algemeenen naam geassocieerd, eene individueele is, en geenszins eene, die van alle bijzondere trekken geabstraheerd is.

LIEBMANN ontkent de resultaten van BERKELEY's psychologische analyse in hoofdzaak niet, doch hij betwijfelt de genoegzaamheid der psychologische methode. Want, zegt hij „uns ist klar dass man auf diesem Wege, dem der reinen Selbst-beobachtung ... niemals zum Ziel gelangen wird. Denn was BERKELEY ... betrifft, so beweist der Umstand dass man wirklich abstracte Begriffe, also ganz unbildliche Gedanken nicht innerlich wahrnehmen kann,

zunächst nur soviel dass sie eben unwahrnehmbar sind, aber keineswegs schon, dass sie gar nicht vorhanden sind; sie könnten trotz ihrer Unwahrnehmbarkeit doch ebenso gut real sein als die gleichfalls unwahrnehmbaren Kräfte im Electromagneten" [1]).

De mogelijkheid van het bestaan van onwaarneembare abstracte begrippen kunnen wij Liebmann wel toegeven. Alleen moeten wij er op wijzen, dat een beroep op de mogelijkheid altijd een zwak argument is om het reëel bestaan van iets daarop te gronden. Waar hij tot de psychische realiteit van innerlijk onwaarneembare begrippen concludeert, daar moeten wij hem op grond van het wijsgeerig beginsel: „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem," om andere dan mogelijkheidsgronden voor de waarheid zijner stelling vragen, en deze heeft hij niet genoegzaam kunnen aanvoeren tot overtuiging van hem, die niet reeds voor zijn standpunt gewonnen is. De steun, welken hij in zijne eigene bewering vindt, dat bij het lezen of het hooren eener redevoering, de voorstellingen elkaar onmogelijk zoo snel opvolgen kunnen als de woorden, laten wij daar, aangezien hij in de afwezigheid van betrouwbare resultaten der experimenteele psychologie, er zelf weinig waarde aan hecht. Zijn hoofdargument komt hierop neer, dat de optische en klankteekens, welke wij woorden noemen, en die op zichzelve zonder beteekenis zijn, toch door ons verstaan worden, zonder dat wij ons van voorstellingen bewust zijn. „Es gebraucht jemand im Gespräch den völlig abstracten Ausdruck „Verhältniss":

1) O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit,* Dritte Aufl. 1900, S. 486.

ich denke dabei weder an a: b, noch an Hans und Grete, überhaupt an gar nichts Concretes und Bildliches; trotzdem verstehe ich den Sinn des Wortes ganz genau; ich denke mir folglich etwas Unbildliches dabei das vom blossen Worte (flatus vocis) specifisch verschieden sein muss, weil eben sonst das gehörte Wort für mich ein ebenso bedeutungsleerer Schall sein würde wie ein Wort der Kaffernsprache oder wie der Schrei eines Raubvogels" [1]). In dit „räthselhafte Plus, wodurch sich das verstandene abstracte Wort vom unverstandenen Worte unterscheidet mithin von thatsächlichen psychischer Realität" vindt hij de universalia als conceptus mentis. „Sie sind gestaltlose und tonlose überhaupt unbildliche Verständnissacte u. s. w." [2]). LIEBMANN heeft, beheerscht door zijne onbewezene stelling, dat „logischen Gemeinbegriffe ihrer Natur nach unbildlich sein müssen" dit „räthselhafte Plus" niet nader onderzocht. Had hij dit gedaan, dan zou hij misschien tot de ontdekking gekomen zijn dat dit plus, indien het een „bildliche" overblijfsel eener vroeger scherper geteekende voorstelling, niet meer is, niet te onderscheiden is van het geschreven of gesproken woord. De verstaanbaarheid van het woord verklaart zich in het laatste geval, niet door het psychisch bezit onzerzijds van een onwaarneembaar abstract begrip, maar door de overname van de relaties der uitgevallene voorstelling door het woordteeken. Eene algebraïsche bewijsvoering is verstaanbaar, niet door de waarde of

1) LIEBMANN, a. a. O. S. 490.
2) LIEBMANN, a. a. O. S. 499—500.

beteekenis der teekens telkenmale in de gedachten te realiseeren, maar door de relaties van gelijkheid en ongelijkheid, van positiviteit en negativiteit enz. in het oog te houden. Zoo kan ook het woord-symbool, niettegenstaande de verdwijning der voorstelling, zijne verstaanbaarheid behouden, door zich onmiddellijk met zijne relaties te associeeren. Op deze wijze worden vele woorden, die als zij geïsoleerd voorkomen voor ons òf geene beteekenis hebben òf die eerst verkrijgen, als het ons na herhaalde pogingen gelukt is eene voorstelling te vormen, gemakkelijk verstaanbaar, indien zij in den samenhang van een zin gelezen of gehoord worden. Zoo zullen de relaties tusschen de individueele voorstellingen, bij de woorden „geluk" en „deugd" gedacht, door het uitvallen der voorstellingen tot stand komen tusschen de woorden. Ook valt, zooals BERKELEY terecht heeft opgemerkt, somtijds de ideëele middelschakel, b.v. tusschen het woord „deugd" en een zeker subjectief gevoel of zelfs een bepaalde wilsdaad, geheel en al weg, zoodat het woord onmiddellijk het gevoel opwekt of op den wil inwerkt. Bij geletterden en nog meer bij ongeletterden hebben woorden — en meestal de meest gebruikte — dikwijls alle beteekenis verloren. Men klemt zich menigmaal hartstochtelijk vast aan een woord, waaruit alle geest en leven geweken is. Dat de voorstellingen bij vele woorden, en vooral bij de gebruikelijke algemeene termen der wetenschap, sterke neiging toonen geheel te verdwijnen, of tot een minimum teruggebracht te worden, kan 't natuurlijkst daardoor verklaard worden, dat zij ten gevolge van hunne samengesteldheid en groote ingewikkeldheid, meer inspanning

vorderen om in het bewustzijn gerealiseerd te worden.

Hoewel noch op BERKELEY'S methode noch op zijne resultaten veel af te dingen valt, moet echter zijne abstractieleer als onvolledig gekenmerkt worden. De taak der algemeene namen heeft hij weinig begrepen of onderzocht; en voorzoover hij er aandacht aan schonk, heeft hij ze in geene betrekking tot algemeene voorstellingen trachten te brengen [1]). Dat de naam algemeen is, wordt door hem erkend, maar deze algemeenheid bezit hij niet krachtens de daarmee geassocieerde algemeene voorstelling zoo min als krachtens een abstract begrip. De algemeene naam en de algemeene voorstelling zijn hem beide teekens, die de bijzondere voorwerpen der soort aanduiden, en staan tot deze schijnbaar in dezelfde verhouding. „A word becomes general by being made the sign, not of an abstract general idea, but of several particular ideas, anyone of which it indifferently suggests to the mind" [2]). „An idea which considered in itself is particular, becomes general by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort" [3]). Toch moet aan den anderen kant toegegeven worden, dat er ook volgens BERKELEY, een onderscheid bestaat in de verhoudingen van naam en voorstelling tot de daardoor aangeduide individueele dingen. Terwijl de naam immer en noodwendig algemeen is, bezit de voorstelling slechts

---

1) Vrgl. CARL GRUBE, *Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie*, Halle, 1889, § 21—28.

2) *Principles of Human Knowledge*, Introduction, § 11.

3) *Principles of Human Knowledge*, Introduction, § 12.

eene toevallige algemeenheid, daar zij van de voorstellingen van bijzondere voorwerpen niet wezenlijk verschillend is. Terwijl de naam van toepassing is op alle individuen, worden deze door de algemeene voorstelling vertegenwoordigd.

Met de aanwijzing der algemeene toepasselijkheid op alle individuen der soort zonder onderscheid, is echter de algemeenheid van den naam nog niet verklaard, want inderdaad hecht hij zich telkens aan een enkel bijzonder voorwerp, en moet derhalve in zooverre zelf bijzonder zijn. Dat hij ook op andere bijzondere voorwerpen der soort toegepast kan worden, verandert de zaak niet; hij blijft telkens aan een enkel concreet voorwerp gebonden. Het samenvatten van verscheidene voorwerpen kan den naam alleen collectief, niet algemeen maken.

De algemeenheid van den naam kan onzes inziens van de algemeenheid van de voorstelling niet gescheiden worden. De eerste bestaat alleen krachtens de laatste. De algemeene naam is het teeken der algemeene voorstelling. Nauw zijn zij met elkaar geassocieerd, en licht smelten zij in het gesproken of geschreven woord samen.

Het karakter en de taak der algemeene namen heeft Berkeley weinig begrepen, omdat hij zich te uitsluitend bezig hield met het bijzonder karakter, de individualiteit der algemeene voorstellingen aan te toonen. Op het wezen en het karakter der algemeenheid heeft hij niet dan ter loops en op onbevredigende wijze de aandacht gevestigd. Om deze reden heeft hij de moeilijkheid, dat bijzondere voorstellingen noodzakelijk het algemeen denken bezwaren moeten, noch goed in 't oog gevat noch

bevredigend opgelost. Het wezen der algemeenheid dacht hij zich weliswaar, en terecht, als eene relatie, doch deze relatie bestond volgens hem alleen in de vertegenwoordiging van vele individuen door een enkel bijzonder voorwerp. Eene relatie bestaat er echter niet enkel tusschen één bijzonder voorwerp en een aantal andere, maar tusschen al de verschillende individuen der soort onderling.

De bijzondere voorwerpen eener soort hebben zekere bepaalde eigenschappen met elkaar gemeen. Op deze eigenschappen kan krachtens het begrensde abstractievermogen, ook door BERKELEY erkend, („All that is perceived is not considered") [1]), de aandacht gevestigd worden met voorbijgaan der individueele trekken. Door opmerking, vergelijking en oordeel, gesteund door de wisselende omstandigheden in de natuur, ontstaat voor den geest eene onderscheiding tusschen de gemeenschappelijke en de individueele trekken der bijzondere voorwerpen. De gemeenschappelijke worden in de voorstelling, tengevolge van de veelvuldige herhaling in de waarneming, verder versterkt, terwijl de individueele trekken, die bij de individuen verschillen, elkaar wederkeerig neutraliseeren.

Het alzoo ontstane beeld is de algemeene voorstelling of het algemeen begrip, en deze hare algemeenheid, waardoor zij alle individuen der soort vertegenwoordigen kan, heeft zij dááraan te danken, dat de gemeenschappelijke d. i. de wezenlijke eigenschappen der soort, in vergelijking met de verbleekte individueele trekken, sterk op den voor-

1) *Principles of Human Knowledge,* Introduction, § 16.

grond treden. Deze wezenlijke trekken worden met den algemeenen naam nauw geassocieerd en er als 't ware door omsloten, zoodat, hoe ook de individueele eigenschappen op den donkeren achtergrond wisselen mogen, de voorstelling, welke door den naam gewekt wordt, in de hoofdtrekken steeds dezelfde blijft. In eene oordeelvelling heeft dan altijd het logisch praedicaat van het subject, door een algemeenen naam aangeduid, uitsluitend betrekking op deze op den voorgrond tredende wezenlijke eigenschappen. De individueele trekken, welke bij eene vluchtige beschouwing van het logisch denken, geheel op den achtergrond staan en onopgemerkt blijven, zijn echter van de wezenlijke trekken niet los te maken. Bij eene nadere beschouwing treden ook zij duidelijk in het licht. Wat deze individueele, onwezenlijke trekken in een gegeven geval zijn zullen, hangt geheel af van toevallige omstandigheden — de vroegere persoonlijke ervaringen, den samenhang in de gedachtenreeks of den zin, waarin het woord voorkomt, den invloed van de onmiddellijke omgeving, die de individueele voorstelling suggereert enz. Dat zij er zijn, is steeds zeker. De onwezenlijke eigenschappen dragen de wezenlijke; de wezenlijke moeten in de individueele gerealiseerd worden. In de algemeene voorstelling ontmoeten elkaar en vereenigen zich het abstracte en het concrete, het algemeene en het bijzondere.

De algemeene naam dekt immer dezelfde wezenlijke eigenschappen, en welke deze zijn wordt uiteengezet in de definitie. Met betrekking tot de wezenlijke eigenschappen heeft de naam daarom steeds ééne en

dezelfde beteekenis. Met betrekking tot de onwezenlijke daarentegen is de voorstelling, welke met den algemeenen naam gepaard gaat, telkens eene andere. Hierop heeft BERKELEY het oog als hij zegt: „in truth there is no such thing as one precise and definite signification annexed to any general name, they all signifying indifferently a great number of particular ideas" [1]). BERKELEY heeft zich overigens, zooals terecht door STIER aangemerkt is [2]), er mee vergenoegd te constateeren, dat het vastleggen der beteekenis in de definitie, met de wisselende voorstellingen, welke den algemeenen naam vergezellen, niet onvereenigbaar is. Het wezen der definitie, welke ook hij voor het wetenschappelijk denken noodzakelijk achtte [3]), heeft hij niet nader onderzocht.

Het medium van het denken bestaat daarom noch, zooals HOBBES en de ultranominalisten leerden, in namen alleen (hoewel deze eene voorname rol vervullen, noch

---

1) *Principles of Human Knowledge,* Introduction, § 18.

2) TH. STIER, *Analyse und Kritik der Berkeley'schen Erkenntnisstheorie und Metaphysik.* Leipzig, 1893. S. 14.

3) Tegenover STIER's gevolgtrekking uit BERKELEY's erkenning van de noodzakelijkheid der definitie, „dass seine definition unser abstracter Begriff ist. Er hat uns mit der einen Hand gegeben, was er uns mit der andern genommen zu haben glaubte", merken wij op, dat de mogelijkheid der definitie, evenals van den algemeenen naam, waarvan de definitie eene omschrijving is, wel als bewijs gelden kan van de mogelijkheid der begrensde abstractie, welke ook BERKELEY aanneemt, geenszins echter van de abstractie in den zin van LOCKE en de conceptualisten. De definitie kan door opsomming van de wezenlijke eigenschappen op deze uitsluitend de aandacht vestigen, en ze alzoo van de onwezenlijke onderscheiden; eene scheiding tusschen beide in de voorstelling kan zij niet bewerken.

zooals LOCKE en de Conceptualisten meenden in abstracte begrippen, die eene bijzondere psychische existentie hebben, maar in algemeene voorstellingen of begrippen. Deze laatste, hoewel zij al de trekken van individualiteit bezitten, nemen nochtans onder onze individueele voorstellingen eene bijzondere plaats in. Algemeene voorstellingen hebben dit eigenaardige in onderscheiding van de bijzondere — van welke laatste ieder op hare beurt eene algemeene voorstelling worden kan — dat zij de gemeenschappelijke eigenschappen der soort op bijzonder klare en duidelijke wijze vertoonen. Deze eigenaardigheid der algemeene voorstelling stelt ons in staat over alle voorwerpen eener soort te denken, zonder de noodzakelijkheid ze alle voor den geest te stellen, daar alle individuen door middel eener inwendige samenvatting in de algemeene voorstelling vertegenwoordigd zijn. De algemeene voorstelling, hoewel individueel in karakter, gaat boven het individueele en het bijzondere uit, daarin, dat zij door versterking der gemeenschappelijke eigenschappen eene algemeene functie vervult. Op deze wijze wordt het denken, dat universeel in wezen is, mogelijk gemaakt. Een b o o m te zien ware mij onmogelijk, indien mijn denken aan het individueel voorwerp mijner waarneming gebonden was. Een b o o m heeft voor mijn denken alleen in zooverre eenige beteekenis, als hij meer is dan zichzelf, in zooverre hij het geheele genus, waartoe hij behoort, impliceert.

Ter zuivering onzer begrippen is het derhalve niet noodig om hun omvang, maar alleen hun inhoud nauwkeurig te bepalen, hoewel het gevormde begrip aan de individuen gedurig getoetst kan en moet worden. De

onklaarheid onzer begrippen ontstaat door de onhelderheid, waarmede de wezenlijke eigenschappen onderscheiden worden, hunne valschheid door de verwarring van wezenlijke en onwezenlijke bestanddeelen. Op de mogelijkheid het wezenlijke van het onwezenlijke te onderscheiden, berust de intellectueele meerderheid van den mensch boven het dier; op de nauwkeurigheid dezer onderscheiding, de meerderheid van den wetenschappelijke boven den onwetenschappelijke; op hare vastzetting door middel van algemeene namen, de mogelijkheid der cultuur en de intellectueele vooruitgang der menschheid.

DERDE HOOFDSTUK.

Berkeley's Immaterialisme.

In hare poging om het universum als een redelijk, geordend geheel te denken, heeft de wijsbegeerte voor de wereld der verschijnselen, welke zich als afhankelijk van den geest kennen deed, een steunpunt, een oorzaak gezocht in een achtergrond. Aan dit substratum, dat men zich dacht als onttrokken aan alle mogelijke zinnelijke waarneming, werd dan toegeschreven eene absolute existentie, eene realiteit, welke aan de wereld der verschijnselen ontzegd werd. Zoo ontstond de onderscheiding in noumenon en phenomenon, in materie en kwaliteiten, in zijn en waargenomen zijn.

Aan de waarneming onttrokken, kon dit substratum niet het voorwerp zijn der onmiddellijke kennis. Alleen middellijk, dat is, bij wijze van gevolgtrekking uit den inhoud van het bewustzijn, kan men tot dit absolute zijn geraken. Onmiddellijk kennen wij het phenomenon alleen, niet het noumenon, de kwaliteiten, niet het substraat, de dingen zooals zij zich aan ons voordoen, niet de dingen zooals zij zijn.

Ten gevolge van dit hypothetisch karakter van het

werkelijk bestaande, beschouwden de Cartesiaansche wijsgeeren, zoowel als LOCKE, zich tot de taak geroepen, het bestaan eener van het denken onafhankelijke materie te bewijzen. DESCARTES zag zich daarbij genoodzaakt een beroep te doen op de „veracitas Dei". LOCKE trachtte langs analytischen weg te bepalen, welke voorstellingen ons een getrouw beeld der werkelijkheid geven en welke niet; terwijl de Occasionalisten poogden aan te toonen, langs welken weg de waarnemende geest en de onwaarneembare materie in betrekking tot elkaar gesteld kunnen worden. Bij dit alles werden de fundamenteele begrippen existentie, realiteit, substantie, rijkelijk gebezigd, zonder dat men zich van hunne ware beteekenis rekenschap gaf. Ongecritiseerd werden zij aangenomen en tot grondslag van wijsgeerige stelsels gemaakt.

De groote geschiedkundige beteekenis van BERKELEY bestaat nu hierin, dat hij voor de wijsbegeerte een nieuw uitgangspunt vond. Ging zij vóór hem uit van de vraag: welke mate van realiteit moeten wij aan de phenomena toekennen, zoo stelde hij allereerst deze andere en meer fundamenteele aan de orde: wat is realiteit, wat bedoelt men als men zegt, dat iets bestaat? „'t Is on the discovery of the nature and meaning and import of Existence, that I chiefly insist. This puts a wide difference betwixt the Sceptics and me. This I think is wholly new. I am sure this is new to me" [1]). Den maatstaf moet men eerst behoorlijk vaststellen, alvorens men gaat meten; het begrip dient eerst

1) *Commonplace Book*, p. 429.

nauwkeurig bepaald te worden, vóor men het gaat toepassen; eerst moet men uitmaken, wat realiteit *is*, vóór men met recht vragen kan, wat realiteit *heeft*. Heeft men eenmaal de beteekenis der begrippen *existentie* en *realiteit* vastgesteld, dan zal het blijken, volgens BERKELEY, dat voor het werkelijk bestaan der objectieve wereld geene bewijzen meer noodig zijn, en dat er voor het Scepticisme geene plaats meer zijn kan. „Nothing seems of more importance towards erecting a firm system of sound and real Knowledge, which may be proof against the assaults of Scepticism, than to lay the beginning in a distinct explication of what is meant by *thing*, *reality*, *existence*; for in vain shall we dispute concerning the real existence of things or pretend to any knowledge thereof, so long as we have not fixed the meaning of those words" [1]).

Wat wil het zeggen, dat een ding bestaat d.i. realiteit heeft? Niets meer en niets minder, volgens BERKELEY, dan dit, dat zekere bij elkaar behoorende eigenschappen, welke wij onder éénen naam samenvatten, door eene intelligentie waargenomen worden, of onder bepaalde voorwaarden waargenomen kunnen worden. Dat er achter deze waargenome of waarneembare eigenschappen nog eene op zichzelf bestaande, onkenbare, de kwaliteiten dragende substantie of materie is, is niet alleen onbewezen, maar onmogelijk en bovendien eene overbodige hypothese. Het ding en de som zijner kwaliteiten zijn identisch.

Den appel op de tafel vóor mij noem ik reëel, omdat

1) *Principles of Human Knowledge*, § 89.

ik een bepaalden vorm, grootte en kleur zie, omdat ik, als ik mijne hand uitstrekkend hem betast, zekere tastindrukken ontvang, en omdat ik bij dit alles nog waarneem eene eigenaardige geur en eene aangename smaak, als ik hem eet. Neem ik geene van deze eigenschappen waar, dan zeg ik: er is geen appel. Beweer ik, dat er een appel in de andere kamer is, dan zeg ik dit alléén, omdat ik deze eigenschappen waarnemen zal, indien ik mij daarheen begeef, of omdat een ander persoon ze daar waarneemt of waarnemen kan. In dezen zin alleen spreekt de niet-philosoof van existentie en realiteit. Wat nooit binnen het bereik der waarneming vallen kan, bestaat voor hem eenvoudig niet. Evenmin gevoelt hij er ooit behoefte aan, achter de waargenomene en waarneembare kwaliteiten van een voorwerp, iets onwaarneembaars te veronderstellen, dat voor hem dan als het reëele gelden moet, reëeler dan hetgeen hij ziet en tast. Van het verborgen substraat der philosophen weet hij niets. Voor hem is het waargenomene het reëele, de materie hetgeen hij met zijne zintuigen waarneemt. Van scepticisme kan er daarom ook bij hem geene sprake zijn. Want, waar bij den wijsgeer, tengevolge van de scheiding van zijn en waargenomen-zijn, het nooit vaststaan kan, of het waargenomene de werkelijkheid geheel of slechts gedeeltelijk of in 't geheel niet vertegenwoordigt, daar kunnen bij hem natuurlijkerwijze geene dergelijke bedenkingen en twijfelingen ontstaan, aangezien voor hem het waargenomene de werkelijkheid niet vertegenwoordigt, maar de werkelijkheid is.

Doch aangenomen, dat eene onwaarneembare materie achter het zichtbare en tastbare bestaat, zoo kunnen wij

dat onmogelijk te weten komen, aangezien er tusschen onze waarnemingen en een dergelijk substraat geen noodzakelijk verband bestaat. Evenmin zou daardoor aan het waargenomene eene grootere mate van werkelijkheid worden toegevoegd. Bovendien zou met deze veronderstelling ontstaan het groote probleem van de wisselwerking tusschen stof en geest, een probleem, allerwege als onoplosbaar erkend. Aan den anderen kant, gesteld dat de veronderstelde materie plotseling vernietigd werd, zoo zouden wij zeker van die verdwijning van wat wij nooit gezien of getast hebben, niets bespeuren; integendeel, wij zouden dan nog even gegronde (of ongegronde) redenen als tevoren hebben, om aan het bestaan daarvan te gelooven. De substratum-hypothese lost geene moeilijkheden op, schept nieuwe problemen en is bovendien volkomen overbodig, en reeds daarom te verwerpen.

Verdient dus met betrekking tot het onkenbaar substraat, de wijsheid van den niet-philosoof de voorkeur, zoo heeft deze toch weer in een ander opzicht ongelijk, terwijl de philosoof hier gelijk heeft. Deze laatste namelijk beschouwt de waargenomene kwaliteiten — en terecht — als afhankelijk van den waarnemenden geest, als bestaande alleen krachtens de waarneming, terwijl de niet-philosoof hetgeen hij ziet en tast, ten onrechte een van alle waarneming onafhankelijk karakter toeschrijft. De waarheid wordt tusschen deze beiden gedeeld. Met den niet-philosoof moet men aannemen, dat hetgeen men ziet en tast, t. w. de kwaliteiten, reëel zijn, terwijl men aan den anderen kant den philosoof toegeven moet, dat het onmiddellijk waargenomene niet buiten den waarnemenden

geest bestaan kan. „My endeavours tend only to unite and place in a clearer light that truth which was before shared between the vulgar and the philosophers, the former being of opinion that those things they immediately perceive are the real things, and the latter, that the things immediately perceived are ideas which exist only in the mind" [1]). Existentie en waarneming zijn onafscheidelijk aan elkaar verbonden; de eerste bestaat alleen krachtens de laatste; het esse der dingen is hun percipi.

Dat het bestaan mijner phantasieën van mijnen geest afhankelijk is, wordt door iedereen toegegeven. Hun zijn en hun waargenomen zijn vallen klaarblijkelijk samen. Dat de zeer reëele pijn, veroorzaakt door den prik eener naald, niet in het stalen instrument, maar in mijnen geest zetelt, is evenzeer duidelijk. En dat het gevoel van warmte en koude, de smaak, de reuk, en de kleur van een voorwerp hierin van een pijnlijk gevoel niet verschillen, is reeds vroeg ingezien en door alle wijsgeeren erkend. Deze eigenschappen zijn „ideas", en het esse van eene „idea" is percipi.

Maar niet slechts van enkele kwaliteiten is het waar, dat zij alleen krachtens de waarneming bestaan. Dit moet van alle eigenschappen gezegd worden, ook van uitgebreidheid, vorm, grootte, getal en soliditeit, de zoogenaamde „primary qualities" van LOCKE. Deze laatste eigenschappen zijn weliswaar, voor zoover zij onmiddellijk worden waargenomen, ook voor LOCKE „ideas", maar

1) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 359.

van de „secondary qualities" laat hij ze daarin verschillen, dat zij in den geest de vertegenwoordigers zijn van dergelijke, zelfstandig existeerende eigenschappen in de dingen zelve.

Met scherpzinnigheid bestrijdt BERKELEY LOCKE's onderscheiding der eigenschappen in „primary", die onafhankelijk en „secondary", die afhankelijk van de waarneming zijn. Kleur en uitgebreidheid kunnen, volgens hem, onmogelijk van elkaar gescheiden bestaan. Eene gekleurde uitgebreidheid kan ik mij wel voorstellen, maar kleur zonder uitgebreidheid of uitgebreidheid zonder kleur is eene onmogelijkheid. Uitgebreidheid naar de dingen te verplaatsen en kleur in den geest te behouden, is zich schuldig te maken aan eene ongeoorloofde abstractie. Uitgebreidheid is alleen dáár, waar kleur is, d. i. beide zijn „ideas". Ook is de ledige ruimte niet iets, dat op zich zelf bestaat, maar alleen krachtens haar voorgesteld zijn. Het subjectief gevoel van vrije beweging der ledematen zonder op tegenstand te stuiten, is een noodzakelijk bestanddeel der ruimte-voorstelling. Is nu de ruimte van de waarneming niet te scheiden, even onmogelijk is eene scheiding van zijn en waargenomen-zijn in het geval van de andere „primary qualities", figuur, grootte, beweging en soliditeit en reeds daarom, dat deze alle de ruimte, die bewezen is onze voorstelling te zijn, veronderstellen. En wat het getal betreft, het is, geheel afhankelijk zijnde van de groepeering of den gebruikten maatstaf, relatief, eene schepping van het verstand. Eene absolute existentie, in welken vorm ook, is volstrekt ondenkbaar.

Drieerlei overwegingen hebben er toe geleid, dat men

gemeend heeft een onderscheid te moeten maken tusschen kwaliteiten, die afhankelijk, en kwaliteiten, die onafhankelijk van den geest zijn. Ten eerste gaan de „secondary qualities" veel meer gepaard met een aangenaam of onaangenaam gevoel, terwijl de „primary qualities," wat de subjectieve aandoeningen aangaat, min of meer neutraal zijn. Dat uitgebreidheid en figuur niet aangenaam of onaangenaam aandoen, doet echter niets ter zake. Zij zijn voorwerpen mijner of anderer waarneming en daarom voorstellingen. Men heeft in de tweede plaats ten gunste dezer onderscheiding aangevoerd, dat, terwijl de „secondary qualities" gedurig in karakter en intensiteit varieeren, de „primary" daarentegen constant zijn. Dat dit niet het geval is, ten minste niet met de zichtbare uitgebreidheid en figuur, maar dat ze gedurig veranderen, al naar de afstand, waarop zij waargenomen worden, grooter of kleiner wordt, al naar de waarnemende zich naar rechts of links verplaatst, is een feit, waarop reeds in de Theory of Vision gewezen is. Met de uitgebreidheid, soliditeit, grootte, mate van ruwheid enz., welke men door middel van den tastzin gewaar wordt, is het ook niet anders gesteld. Klaarblijkelijk zijn ze geheel relatief, afhankelijk van de grootte en de mate van gevoeligheid van het tastorgaan. De derde en laatste bewijsgrond, dien men aangevoerd heeft om het onafhankelijk bestaan der „primary qualities" te rechtvaardigen, is, dat ze het object zijn van twee zintuigen [1]). Zoo zou uitgebreidheid waargenomen worden beide door den gezichts- en tastzin. Ook dit

1) Vrgl. Locke, *Essay on Human Understanding*, Bk. VI, Ch. II, § 7.

argument is door de psychologische analyse in de Theory of Vision ontzenuwd geworden. Hoewel de objecten der beide zintuigen kortheidshalve, en omdat zij immer samengaan, dezelfde namen dragen, zijn zij toch geheel ongelijksoortig en hebben met elkaar niets gemeen. Doch zelfs indien een voorwerp waargenomen kon worden door meer dan één zintuig, zou het daardoor nog geenszins bewezen zijn, geene „idea" en onafhankelijk van alle waarnemingen te zijn.

De bewering van LOCKE, dat zekere waargenomene kwaliteiten, andere kwaliteiten welke niemand waarnemen kan, in den geest vertegenwoordigen, is volgens BERKELEY eene ongerijmdheid. Want in dat geval zou eene „idea", welker wezen in haar waargenomen-zijn bestaat, gelijken op iets, dat geene „idea" is, d. i. op datgene, wat er essentieel van verschilt. Dit is onmogelijk, want „an idea cannot be but like another idea" [1]). Ditzelfde bezwaar geldt evenzeer in alle gevallen, waar men het hypothetisch substratum een positief karakter toeschrijft; want een positief karakter veronderstelt het bezit van kwaliteiten, die analoog zijn met of gelijk aan de kwaliteiten, die wij waarnemen. Hetgeen niet is, wat wij waarnemen of kennen, of ooit waarnemen of kennen kunnen, kan voor ons geene beteekenis hebben. Zegt men, dat de kwaliteiten wel bestaan, maar onkenbaar zijn, dan gebruikt men hier het woord „kwaliteit" in eene voor ons geheel nieuwe en onverstaanbare beteekenis; want het esse eener kwaliteit bestaat in hare waarneembaarheid. In de gewone ver-

1) *Principles of Human Knowledge*, § 8.

staanbare beteekenis van het woord, zou dus eene onwaargenomene kwaliteit gelijk zijn aan eene onwaargenomene waargenomene, wat neerkomt op „the division of a thing from itself", eene klaarblijkelijke contradictie.

Zelfs kan het begrip van het hypothetisch substraat niet eens den inhoud van „drager van kwaliteiten" behouden, daar dit eene relatie veronderstelt tusschen het substraat en de kwaliteiten; en waar men eene relatie constateert, daar moet men de beide betrokkene voorwerpen met elkaar vergeleken hebben. Maar waar nu het substraat onwaarneembaar en onkenbaar is, moet ook de veronderstelde relatie evenzeer onkenbaar zijn. Ook helpt het hier niet de toevlucht te nemen tot onze beperktheid en een beroep te doen op eene mogelijke kennis van het absoluut bestaande door middel van nieuwe zintuigen. Nieuwe en gevoeliger zintuigen kunnen ons tot eene absolute existentie geen stap nader brengen, daar zij ons niets meer opleveren kunnen dan nieuwe „ideas" of gewaarwordingen. Een van alle waarneming onafhankelijk bestaand voorwerp is derhalve ôf eene absurditeit, ôf een volkomen onkenbaar en ondenkbaar iets, staande in eene volkomen onkenbare en ondenkbare relatie tot het waargenomene, en dit is equivalent met — niets.

Er bestaat dus geene onwaarneembare substantie, geene verborgene materie, die de oorzaak is van de phenomena, welke wij onmiddellijk kennen. Kwaliteiten zetelen niet en kunnen niet zetelen in eenig niet-denkend en onwaarneembaar substraat. Doch onafhankelijk van eene substantie zijn ze ook niet. Haar esse is percipi, en percipi veronderstelt noodzakelijk een waarnemenden geest. Onder

alle wisselingen van het waargenomene, blijft het waarnemend subject, het Ik, hetzelfde. Dit is de eenige substantie, welke wij kennen. Kenden wij deze niet, dan zou het woord substantie voor ons geen verstaanbaren zin gehad hebben. Met een abstract, onkenbaar, hypothetisch substraat, ten onrechte substantie genoemd, heeft dit denkend, noodzakelijk subject, ons onmiddellijk in het bewustzijn onzer persoonlijke identiteit gegeven, niets gemeen. „There is, strictly speaking, no other Substance than Spirit or that which perceives" [1]). „The being of my Self, that is my own Soul, Mind or Thinking Principle, I evidently know by reflection" [2]), „I know what spiritual substance as a support of ideas means, but not what matter or unperceiving substance means, supporting ideas or archetypes of ideas [3]).

Met onze „ideas" moeten wij deze ware substantie niet verwarren. Want het is klaar, dat ik mijne „ideas" niet ben, maar iets anders. Ja zelfs verschillen de psychische substantie en de „ideas" essentieel van elkaar. Want gelijk het e s s e der „ideas" p e r c i p i is, zoo is het e s s e van het denkend Ik, p e r c i p e r e. De betrekking tusschen beide is niet die van substantie en modus. Daarom kan men ook niet zeggen dat, wijl uitgebreidheid eene van den geest afhankelijke „idea" is, de geest uitgebreid moet zijn. De relatie is eene tusschen den waarnemende en het waargenomene. Zij is s u i g e n e r i s.

Van mijn Ik kan ik derhalve ook geen „idea" hebben, want

1) *Principles of Human Knowledge,* § 7.

2) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 327.

3) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 329.

eene „idea" wordt waargenomen, terwijl mijn Ik waarneemt. Toch weet ik, hoewel ik van mijn Ik geene „idea" vormen kan, zeer wel, wat met het woord Ik bedoeld wordt. Alleen is deze kennis geene „idea" maar een „notion" [1]). Geesten en hunne „ideas", ziedaar de twee categorieën, welke alle mogelijke existentie in het heelal dekken. De „ideas" zijn voor haar bestaan van den geest afhankelijk; de geest is daarentegen, hoewel hij altijd denken moet, van deze of gene „idea", onafhankelijk. Derhalve is de geest, de diepste grond van alle bestaan.

Met veel nadruk verklaart BERKELEY, dat het feit, dat hij het bestaan eener van alle waarneming onafhankelijke wereld loochent, niet uitgelegd mag worden, alsof hij de realiteit der objectieve wereld ontkent. Integendeel, de onmiddellijk waargenomene, phenomenale wereld is hem even reëel als zijn eigen wezen. „That what I see, hear and feel, doth exist, that is to say, is perceived by me, I no more doubt, than I do of my own being. But I do not see how the testimony of sense can be alleged as a proof for the existence of anything which is not perceived by sense" [2]). Door de verklaring, dat de dingen den grond van hun bestaan alleen in den geest hebben, stelt hij ze geenszins met phantasieën gelijk, of met de afbeeldingen der dingen door de herinnering voor den geest geroepen. Het onderscheid tusschen geheugen- en phantasie-beelden aan den eenen kant, en reëele dingen aan

1) *Principles of Human Knowledge,* § § 27, 89, 142. Dat wij den geest door middel van „notions" kennen, is eene toevoeging van BERKELEY in de tweede uitgave.

2) *Principles of Human Knowledge,* § 14.

den anderen, blijft evengoed gehandhaafd als bij iedere andere beschouwing.

De zinnelijke voorstellingen, die wij reëele dingen noemen, onderscheiden zich van de beelden, die herinneringsvermogen en phantasie ons voor den geest stellen, door grootere duidelijkheid en levendigheid. Verder zijn de afbeeldingen in den geest (sense-images) van onzen wil afhankelijk. Wij doen ze verschijnen en weer verdwijnen naar ons eigen believen. De reëele dingen (sense-ideas) daarentegen treden op zonder een wilsdaad onzerzijds, ja zelfs tegen onzen wil, en verdwijnen weer op dezelfde van onzen wil onafhankelijke wijze. Mij herinneren of phantaseeren kan ik wat ik wil, maar doe ik bij helder daglicht mijne oogen open, dan kan ik niet zien, wat ik wil, maar *moet* zien, wat mij voor oogen staat. Met dat al hebben beide het reëele voorwerp en zijne afbeelding, beide die waarneming, welke van mijnen wil afhankelijk en die, welke er onafhankelijk van is, geen bestaan anders dan in en door eenen waarnemenden geest. De onafhankelijkheid van sommige mijner voorstellingen van mijnen *wil*, toont alleen aan, dat *ik* niet de *oorzaak* ben van alles, wat ik waarneem, maar geenszins, dat het waargenomene ook van mijne *waarneming* onafhankelijk is, of indien ook al van *mijne* waarneming, dan geenszins van *alle* waarneming,

Nog een derde kenmerk is er, waardoor reëele dingen zich van geheugenbeelden en phantasieën onderscheiden. De bij elkaar behoorende kwaliteiten, welke wij een „ding" noemen, vormen de schakels in eene natuurreeks, waarin iedere, onmiddellijk waargenomene kwaliteit niet

op zichzelve staat, maar het teeken is, waardoor de andere niet waargenomene kwaliteiten, worden aangeduid. Geheugen- en phantasiebeelden hebben in eene zoodanige reeks geene plaats. Zie ik voor mijnen geest staan het gezichtsbeeld eener lelie, zoo is deze schoone bloem, hoe helder en duidelijk ook waargenomen, slechts eene schepping mijner verbeelding, indien ik haar nergens tasten kan. Is aan den anderen kant het gezichtsbeeld, al is het zwak en onduidelijk, voor mij een teeken en waarborg, dat ik, indien ik mijne hand uitstrek, zekere tastindrukken ontvangen zal, en dat ik, indien ik zekere voorwaarden vervullen wil, de aangename geur eener lelie gewaar worden zal, zoo zeg ik: de lelie, welke ik zie, is reëel. Het gezichtsbeeld is op zichzelf niet minder reëel, dan de reuk of de reuk dan de tastindrukken, hoewel wij gewoonlijk de aanwezigheid van deze laatste en meest constante indrukken aanzien als de toets van de realiteit van het voorwerp en als het einde van alle tegenspraak [1]). Als ontwijfelbare gewaarwordingen zijn ze alle even reëel. De realiteit van het voorwerp bestaat niet in de aanwezigheid van deze of gene zinnelijke gewaarwording of eigenschap op zichzelve, maar in de actueele aanwezigheid van sommige, en de potentieele aanwezigheid van andere

---

1) Samuel Johnson's vermeende wederlegging van Berkeley's idealisme, door den voet krachtig tegen den grond te stampen, berust op eene *ignoratio elenchi*. Berkeley heeft wat wij reëele dingen noemen, met eene illusie of phantasie niet gelijkgesteld, maar het onderscheid tusschen beide, hoewel niet altijd streng genoeg, gehandhaafd. Om zich van de realiteit van het *zichtbaar* voorwerp te overtuigen doet Johnson niets meer dan een beroep op zijn *tastzin*. Hij weerlegt alzoo Berkeley's leer niet, maar bevestigt haar.

eigenschappen, die met de eerste geassocieerd zijn. Daarom heeft ook hier de realiteit met eene van alle waarneming onafhankelijke existentie niets uit te staan. Want alle bestanddeelen der groep van met elkaar geassocieerde kwaliteiten, het gezichtsbeeld, de tastindrukken, de reuk, worden waargenomen en hebben den grond van hun bestaan in den geest. Hetgeen in deze reeks van mij en mijne waarneming onafhankelijk is, zijn niet de afzonderlijke waargenomene schakels, maar de constante relatie tusschen het onmiddellijk waargenomen teeken en de daarmede verbondene, aangeduide en middellijk waargenomene indrukken. Uitwendigheid, op dingen toegepast, heeft dan volgens BERKELEY niet de beteekenis van een zelfstandig, van den geest onafhankelijk bestaan in de ruimte. De ruimte zelve bestaat niet onwaargenomen, maar slechts in en krachtens den geest. Uitwendig is, wat door den geest waargenomen wordt, wat onafhankelijk is van den individueelen wil, en wat eene plaats heeft in het symbolenstelsel, dat wij de natuurorde noemen.

Uit de afhankelijkheid van het voorwerp mijner waarneming, volgt nog niet, dat het in het niet verzinkt, zoodra ik mij verwijder of mijne oogen sluit, en dat het opnieuw geschapen wordt, als ik terugkeer of mijne oogen open doe. Integendeel, van het voortdurend bestaan van het voorwerp zijn wij allen en terecht verzekerd. Maar dan moet het in den tusschentijd bestaan in de waarneming van eenen anderen geest, van God. Want onwaargenomen kan niets bestaan. „The question between the materialists and me, is not whether things have a real

existence out of the mind of this or that person, but whether they have an absolute existence distinct from being perceived by God, and exterior to all minds" [1]). Toch kan men in zekeren zin wel spreken van eene nieuwe schepping bij iedere nieuwe waarneming mijnerzijds. Want mijne actueele gewaarwordingen worden letterlijk telkens vernietigd en opnieuw geschapen. Potentieel echter duren zij voort; want wanneer ik slechts zekere voorwaarden vervullen wil, kan ik ze altijd actueel waarnemen. Onze actueele voorstellingen „are fleeting indeed and changeable — however not changed at random, but according to a fixed order of nature. For herein consists that constancy and truth of things, which secures all the concerns of life, and distinguishes that which is real from the irregular visions of fancy" [2]). Zoo heeft het voorwerp dan allereerst een voortdurend actueel bestaan in en krachtens den Geest Gods, en als zoodanig een voortdurend potentieel bestaan ten opzichte van den menschelijken geest; maar een actueel bestaan in den menschelijken geest heeft het voorwerp slechts bij tusschenpoozen. Iedere reëele zinnelijke waarneming wordt derhalve door den Oneindigen aan den eindigen geest medegedeeld. „The ideas imprinted on the senses by the Author of nature are called real things; and those excited in the imagination, being less regular, vivid, and constant, are more properly termed ideas or images of things, which they copy or represent" [3]).

1) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 330.

2) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 355.

3) *Principles of Human Knowledge,* § 33.

Onze zinnelijke waarnemingen, de dingen zooals wij ze kennen, zijn afbeeldingen van „archetypes" in Gods Rede.

De schepping aan het begin der wereld moet niet zóó opgevat worden, alsof God het aanzijn gaf aan een aantal onkenbare quidditeiten, maar als het waarneembaar maken in eene zekere vastgestelde orde voor den eindigen geest, van wat van alle eeuwigheid reeds in Gods gedachte bestond. De schepping is derhalve slechts in relatieven zin te verstaan, d. i. geschapen werd er slechts ten opzichte van eindige geesten. Dat er bij de schepping nog geene menschen waren om haar waar te nemen, is tegen deze opvatting geen ernstig bezwaar; er kunnen zeer wel andere eindige geesten geweest zijn. Bovendien staat het met de realiteit der schepping en van de vóórmenschelijke geologische perioden, evenzoo als met het bestaan van een voorwerp op eene plaats, waar het noch door ons zelven, noch door een ander mensch waargenomen wordt. Wij hebben namelijk alle reden te gelooven dat, indien de waarnemingsvoorwaarden door ons of anderen vervuld waren, zij zeker waargenomen zouden zijn.

VIERDE HOOFDSTUK.

Physische en Psychische Causaliteit.

Had BERKELEY de noodzakelijkheid bepleit van een nauwkeurig onderzoek naar het wezen van het substantie-begrip vóór het gebruik van dat begrip als grondslag voor de metaphysica, niet minder beslist wees hij op het belang, vooraf den aard en den oorsprong te bepalen van een ander metaphysisch beginsel nml. de causaliteit. Alleen langs dezen weg kan men verhinderen, dat met elkaar verward wordt, wat principieel verschillend en heterogeen is. Langs den weg van eene strenge psychologische analyse komt hij tot de gevolgtrekking dat, gelijk de geest, gelijk het Ik, dat wij onmiddellijk in eigen zelfbewustzijn kennen, alleen ware substantie is, zoo ook aan den geest alleen ware causaliteit kan worden toegeschreven, causaliteit in den eigenlijken en eenig verstaanbaren zin van het woord. Aan de natuur, of in het algemeen aan het niet-Ik, voor zoover dit geesten uitsluit, kan men oorzakelijkheid toeschrijven alleen in overdrachtelijken zin. De cosmos bestaat uit hetgeen waarneemt en hetgeen waargenomen wordt, uit geesten en hunne „ideas".

Geesten en „ideas", hoewel beide onder de algemeene

benaming van **dingen** samengevat worden, zijn nochtans in allen deele heterogeen. „Spirits and ideas are things so wholly different, that when we say 'they exist', 'they are known, or the like, these words must not be thought to signify anything common to both natures" [1]). Ook ten opzichte der causaliteit is dit het geval. De geest, die waarneemt, is actief, de „ideas" daarentegen, die waargenomen worden, zijn passief [2]). Daar het **zijn** der „ideas" hun **waargenomen-zijn** is, kunnen zij niets, dat onwaargenomen is, bevatten, derhalve ook niet de activiteit, die in het zinnelijk waargenomene nergens bespeurd wordt. Ja, zelfs veronderstelt het waargenomen-zijn zelf reeds de passiviteit. Men neemt weliswaar allerlei veranderingen en bewegingen in de phenomenale wereld waar, maar beweging en verandering, wel verre van iets te kunnen voortbrengen of verklaren, moeten zelve van wege hare passiviteit verklaard worden uit een ander **actief** beginsel.

Causaliteit is de uitoefening van kracht, waardoor eene verandering teweeggebracht wordt. Denkt men uit het begrip van de causaliteit de kracht weg, dan is het begrip niet meer dat van eene verandering te weeg brengende oorzaak, maar van eene bloote passieve opeenvolging van verschijnselen. Wat men nu wel in de „ideas" of het waargenomene, of zoo men wil, in de natuur waarnemen kan, is het gelijktijdig en successief bestaan van feiten, maar meer dan dit niet. Zelfs is de algemeene natuurwet

1) *Principles of Human Knowledge*, § 141.
2) *Principles of Human Knowledge*, § 139.

der zwaartekracht hierop geene uitzondering. Zij is niets meer dan „a law of motion" d. i. zij houdt zich bezig met gevolgen, niet met oorzaken. Want kracht, d. i. het wezenlijke in ons begrip van oorzakelijkheid, is zinnelijk onwaarneembaar. De gevolgen van eene krachtsuitoefening kunnen wij wel waarnemen, de kracht zelve echter niet. Ja, de kracht kennen wij niet dan door de gevolgen, en door middel van deze meten wij hare sterkte. Zij zelve ligt buiten den kring onzer waarnemingen en kan nooit inhoud worden onzer „ideas". Zegt men, dat natuurverschijnselen door andere natuurverschijnselen voortgebracht worden, of dat uitgebreidheid, figuur, beweging en andere „primary qualities", „ideas" in ons veroorzaken, dan schrijft men daarmede aan „ideas" eene oorzakelijkheid toe, die zij niet bezitten; want, passief zijnde, kunnen zij noch zichzelve, noch elkaar produceeren. „When we perceive certain ideas of sense constantly followed by other ideas, and we know this is not of our own doing, we forthwith attribute power and agency to the ideas themselves and make one the cause of another, than which nothing can be more absurd and unintelligible" [1]).

Onmiddellijk kennen wij maar ééne oorzaak in den eigenlijken zin van het woord — ons eigen Ik. Want door onzen wil oefenen wij kracht uit, en brengen veranderingen te weeg in de wereld der phenomena. Phantasie- en geheugenbeelden scheppen en vernietigen wij naar willekeur. Op het zinnelijk waargenomene kunnen wij binnen zekere perken veranderingen teweeg brengen. En

1) *Principles of Human Knowledge*, § 32.

deze onze eigene causaliteit kennen wij door ons zelfbewustzijn. Kenden wij deze activiteit van onzen geest niet, zoo ware de beteekenis, welke wij aan het woord „oorzaak" hechten, voor ons voor altijd verborgen.

Naar de gelijkenis alleen of de analogie van deze in onze zelfbewuste werkzaamheid onmiddellijk gekende oorzaak, denken wij iedere andere oorzaak, welke wij terecht of ten onrechte zoo noemen. Het Ik is voor ons type van alle denkbare oorzaken. Alle kracht is wilskracht en alle wilskracht behoort den geest toe. Kracht van den wil te scheiden, of den wil van den geest, is eene ongeoorloofde abstractie. Causaliteit is daarom uitsluitend eene geestelijke werkzaamheid en als zoodanig dan ook redelijk, want „will and understanding in the strictest sense constitute a mind or spirit" [1]). Er zijn geene blinde oorzaken, evenmin als een onwaarneembaar en onwaargenomen stof; en indien zij er ook zijn mogen, dan wordt het woord „oorzaak" ten opzichte van deze, in een voor ons onverstaanbaren zin gebruikt, daar de eenige verstaanbare beteekenis van het woord ontleend is aan de geestelijke werkzaamheid, die wij door ons zelfbewustzijn kennen.

Moeten wij aan „ideas" alle activiteit ontzeggen, zoo volgt daaruit noodzakelijk, dat wij van onzen eigen wil of actief Ik geene „idea" of voorstelling vormen kunnen. En dit is niet minder het geval ten opzichte van alle actieve wezens of geesten. Want het essentieel passieve kan het essentieel actieve niet afbeelden. „An idea can

---

1) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 329.

be like nothing but an idea". Van de gevolgen eener wilsuiting kunnen wij ons wel eene voorstelling maken, en zelfs de kracht van den wil daaraan toetsen, de wil zelf echter kan de inhoud eener voorstelling nooit worden. Ook kunnen nieuwe zintuigen ons slechts nieuwe „ideas" geven, niet echter van den wil of den geest, daar dit even onmogelijk is als een rond vierkant, of het gezicht van eene klank. Maar daarom verkeeren wij aangaande den inhoud der woorden Ik, wil, geest en kracht nog niet in het duister en zijn zij voor ons nog niet zonder eenige beteekenis. Integendeel, zij zijn de aanduidingen van reëele dingen; wij weten zeer wel de beteekenis, welke wij en anderen er aan hechten; wij hebben er weliswaar geene „idea" van, maar toch een „notion, inasmuch as we understand their meaning" [1]).

De geest alleen wil, veroorzaakt, denkt en neemt waar. „Ideas" daarentegen worden alleen gedacht, veroorzaakt en waargenomen. Het bestaan van den geest kan men van het begrip „denken" niet scheiden, evenmin als „denken" van den geest. Men moet daarom aannemen, dat de geest altijd denkt [2]). De geest is „one simple, undivided, active being — as it perceives ideas, it is called the understanding, and as it produces or otherwise operates

---

1) *Principles of Human Knowledge*, § 27.

2) Daar Berkeley ook het bestaan aanneemt van onbelichaamde geesten b.v. van God, die de dingen kennen langs anderen weg, dan die der zinnelijke waarneming, is het duidelijk, dat hij zich den geest niet in dezelfde betrekking van afhankelijkheid tot zinnelijke „ideas" denkt, als waarin deze laatste tot den geest staan. De geest is bij hem *onafhankelijk* van *zinnelijke* waarnemingen, hoewel niet van *alle* waarneming.

about them, it is called the will" [1]). Eene eenheid is hij, omdat hij onuitgebreid is, en onuitgebreid, omdat uitgebreidheid eene „idea" is, wat de geest niet is. Ondeelbaar zijnde kan de geest derhalve ook niet als alle natuurproducten ontbonden worden, maar is onverderfelijk en onsterfelijk. Door God alleen kan hij vernietigd worden, niet door de natuur, die haar eigen bestaan in den geest heeft. De dwaling, dat men van den geest eene voorstelling hebben kan, heeft geleid tot de ontkenning van het bestaan van den geest, tot scepticisme, materialisme en determinisme.

Het bestaan van andere geesten behalve dat van den onze, kennen wij niet, gelijk onze „ideas", door eene onmiddellijke waarneming, maar langs den weg van eene redelijke gevolgtrekking uit zekere zinnelijk waarneembare teekens. Zoo nemen wij een lichaam waar met bepaalde bewegingen van onzen wil onafhankelijk, en gelijk aan ons eigen lichaam met zijne bewegingen, beheerscht door onzen wil, en terstond, afgaande op deze zichtbare teekens, denken wij met dat lichaam en die bewegingen op dezelfde wijze verbonden als bij ons, een geest, aan den onzen gelijk. Van dezen nietwaargenomen, maar gedachten geest hebben wij een „notion", hetgeen alleen daardoor mogelijk is, dat wij een „notion" hebben van ons eigen Ik, dat zoo de type is, naar welker gelijkenis wij alle andere denkende, actieve wezens denken.

Hebben wij gegronde redenen om uit zekere waar-

---

1) *Principles of Human Knowledge,* § 27.

nemingen en zekere van onzen individueelen wil onafhankelijke veranderingen in die waarnemingen, af te leiden, dat er behalve wij ook nog andere eindige geesten werkzaam zijn, toch grijpen nog verreweg de meeste en grootste veranderingen in de phenomenale wereld plaats, onafhankelijk beide van onzen en hunnen wil. En daar nu ieder phenomenon en iedere verandering, welke van onzen wil onafhankelijk is, waargenomen en veroorzaakt moet zijn door eenen anderen geest, zijn de geweldige natuurverschijnselen en tooneelen, in vergelijking waarmede de gezamenlijke werkzaamheid van alle eindige geesten nietig wordt, teekenen van de tegenwoordigheid van een grooter verstand en een sterkeren wil dan wij in onszelven en in andere eindige geesten kennen. De cosmos voor zoover hij onafhankelijk is van de menschelijke waarneming en wil, bestaat in en krachtens de goddelijke perceptie en wil. God is van alle zinnelijke „ideas", welke wij reëele dingen noemen, de eenige denkende substantie en onmiddellijke, geestelijke oorzaak. Waarnemen kunnen wij God niet. Hij zoo min als ieder ander geest, kan een phenomenon of „idea" zijn. En toch, onzichtbaar en verborgen als Hij zich houdt voor ons vleeschelijk oog, kennen wij Hem even onmiddellijk en even zeker, ja, met veel meer zekerheid en klaarheid, dan wij ooit onze medemenschen kennen kunnen, die, strikt genomen, ook onzichtbaar voor ons zijn. Want, zijn er slechts een beperkt aantal zinnelijke teekens en slechts bij tusschenpoozen waargenomen, die ons heenwijzen op een denkend en willend menschelijk subject, aan ons eigen Ik gelijk, zoo aan-

schouwen wij altijd en overal, waar wij ons ook wenden, met het gezicht en het gehoor, met het gevoel, met reuk en smaak, teekens zonder tal van Hem, in wien en door wien alle dingen zijn. Ja, zelfs bestaan de teekens, die ons de tegenwoordigheid van andere menschen aanduiden, en het medium vormen van het onderling verkeer tusschen eindige geesten, niet dan in zijn Geest en krachtens zijne verordening. „There is not any one mark, that denotes a man or effect produced by him, which does not more strongly evince the being of that Spirit, who is the Author of nature". „He alone it is, who upholding all things by the word of His power, maintains that intercourse between spirits, whereby we are able to perceive the existence of each other" [1]). Maar niet een teleologisch geordend universum alleen is een onafwijsbaar argument voor het bestaan van God, eene rots zelfs, eene woestijn, een chaos, een blinde concursus van atomen, het feit alleen, dat er iets bestaat of wordt, zij het ook de geringste gewaarwording, onafhankelijk van den individueelen menschelijken wil en waarneming, is, aangezien niets onwaargenomen en onveroorzaakt bestaan kan, een onaantastbaar bewijs voor het bestaan van de Hoogste Intelligentie en Macht. „As sure therefore as the sensible world exists, so sure there is an infinite, omnipresent Spirit, containing and supporting it" [2]). „We need only open our eyes to see the Sovereign Lord of all things with a more full and clear vision than we do

1) *Principles of Human Knowledge,* § 147.

2) *Hylas and Philonous,* Dial. II, p. 304.

anyone of our fellow-creatures" [1]). In God heeft de phenomenale wereld eene Substantie en Oorzaak in een voor ons verstaanbaren zin, want een geestelijk, denkend substratum kennen wij in ons eigen Ik, en eene geestelijke oorzaak in onzen wil. Ons eigen wezen verschaft ons een beeld en het eenige beeld, dat wij bezitten, hoe onvolkomen en gebrekkig ook, van dat goddelijk Wezen, dat geene van onze gebreken en al onze deugden in oneindig verhoogde mate bezit. Eene blinde materieele oorzaak en substratum daarentegen, ter verklaring van de zinnelijke wereld verondersteld, kennen wij noch zooals onze „ideas" door intuitieve waarneming, noch zooals ons Ik door een „notion", noch door analogie, noch door eene redelijke gevolgtrekking uit het waargenomene.

De „ideas", welke wij door onze zintuigen waarnemen, staan tot elkaar in geene toevallige betrekking, maar wij treffen ze aan met elkaar geassocieerd in eene constante, welgeordende en goed samenhangende reeks. Bepaalde gewaarwordingen, — dit leert ons de ervaring, want innerlijk noodzakelijk is het niet — gaan geregeld samen met bepaalde andere, waardoor zij, die onmiddellijk waargenomen worden, als teekens komen te staan van de zekere tegenwoordigheid onder bepaalde omstandigheden van de andere, die middellijk, of strikt genomen in het

1) *Principles of Human Knowledge,* § 148. Eenmaal wordt door Berkeley ook nog een ander argument aangevoerd om het bestaan van God te bewijzen. „From my own being and from the *dependence* I find in myself and my ideas, I do by an act of reason necessarily infer the existence of a God and of all created things in the mind of God". *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 326.

geheel niet waargenomen worden. Deze uniforme verbindingen tusschen onze gelijktijdige en successieve waarnemingen, noemen wij de wetten der natuur. De natuurorde, alzoo opgevat, is geene aaneenschakeling van blinde oorzaken en hare noodwendige gevolgen, maar van „ideas", die in een arbitrair, maar rationeel samengesteld systeem, de teekens zijn van andere. Dat botsing tusschen twee voorwerpen klank en dat de zon licht en warmte voortbrengt, kan daarom alleen in oneigenlijken zin gezegd worden. Voortbrengen, d. i. veroorzaken, kan de geest alleen. Met recht kunnen wij niet meer zeggen dan dat de door ons waargenomene verschijnselen van botsende voorwerpen en zonneschijf, geregeld gepaard gaan met en daarom de teekens zijn in het eerste geval van klank, in het tweede van licht en warmte. „The connection of ideas does not imply the relation of cause and effect but only of a mark or sign with the thing signified" [1]). Deze teekens te interpreteeren, met andere woorden, na te vorschen en in universeele synthesen of zoogenaamde wetten vast te stellen, welke „ideas" met bepaalde andere gepaard gaan, is de taak der natuurwetenschap. „If I mistake not all sciences, so far as they are universal and demonstrable by human reason, will be found to be conversant about signs, as their immediate object, though these in the application are referred to things" [2]). Verder dan het ordenen van op zichzelf staande feiten onder bepaalde wetten, van bijzondere wetten onder meer alge-

1) *Principles of Human Knowledge*, § 65.

2) *Alciphron*, Dial. VII, p. 315.

meene, het vaststellen in het algemeen van de uniforme coexistentie en successie van verschijnselen, kan de natuurwetenschap niet gaan. Substantie en oorzaak behooren niet tot de wereld der verschijnselen: zij zijn transcendent en liggen gevolgelijk buiten het gebied van den natuurvorscher. „In strict truth all agents are incorporeal and as such are not properly of physical consideration. The astronomer therefore, the mechanic or the chemist, not as such but by accident only, treat of real causes, agents or efficients" [1]).

Dat onze zinnelijke waarnemingen op zoo constante wijze met elkaar verbonden zijn, dat de tegenwoordigheid van één of meer ons de gelijktijdige of toekomstige tegenwoordigheid van andere waarborgt, is ons een teeken van de wijsheid en de goedheid van den Schepper en Onderhouder der natuur. Want zonder deze uniforme en constante verbindingen, door God ingesteld en onderhouden, konden wij nooit eenige wijsheid uit onze ervaring putten, noch ook een enkelen stap in de toekomst zien. Ons leven zouden wij niet op rationeele wijze hebben kunnen inrichten, daar wij noch ons eenige rekenschap konden geven van de gevolgen onzer daden, noch de middelen konden kiezen ter bereiking van een bepaald doel. Wij zouden niet weten, dat vuur brandt, dat voedsel ons versterkt, dat de slaap ons verkwikt of dat de zaaitijd den oogst voorafgaat. Immer zouden wij leeren en nimmer tot eenige kennis komen; de volwassene zou zijn als het pasgeboren kind. Overgegeven zouden wij zijn

1) *Siris*, § 247.

aan de volkomenste verwarring en aan eene nimmer eindigende onzekerheid.

Maar nu is de natuurorde eene redelijke, duidelijke taal, niet minder wonderlijk en kunstvol dan de menschelijke. Van deze natuurlijke taal is het sprekendste voorbeeld het gezicht, dat ons in de onmiddellijke waarnemingen door een enkelen blik, de kennis en den waarborg verstrekt van tallooze andere, niet waargenomene, maar onder bepaalde omstandigheden waarneembare gezichts- en tastindrukken. Op de duidelijkste wijze spreekt God tot onze zinnen en het meest tot ons oog, door middel van kleurenvariaties. „The steady consistent methods of nature may not unfitly be styled, the language of its Author, whereby He discovers His attributes to our view, and directs us how to act for the convenience and felicity of life" [1]). Hij verhaalt ons door de instelling en gedurige onderhouding van dit wonderbaar teekensysteem de geheimenissen van lang vervlogen eeuwen, van dieren, planten, werelden, vóór zelfs het menschelijk geslacht er was; Hij openbaart ons op deze wijze de verre toekomst, stelt ons zoo in staat te profeteeren, onderricht ons omtrent het bestaan van andere geesten, omtrent het schadelijke en bevorderlijke voor ons welzijn, geeft ons de middelen aan de hand het goede na te jagen en het kwade te vermijden, waarschuwt ons, leidt ons, onderhoudt ons. Dat Hij zich in betrekking tot ons stelt door middel van alle zinnelijke gewaarwordingen, maakt zijn medium van verkeer niet minder tot eene redelijke taal

1) *Principles of Human Knowledge*, § 108.

dan het medium van klanken, door den mensch gebezigd. Integendeel, de menschelijke taal is in rijkdom en schoonheid met de goddelijke niet te vergelijken. Een enkele vluchtige blik verschaft ons meer informatie dan wij opdoen kunnen in eene urenlange conversatie.

En is de kunstmatige spraak het duidelijkste bewijs van de tegenwoordigheid onzer medemenschen, veel meer is de zooveel rijkere, meer kunstvolle, natuurlijke taal, die zelfs van de kunstmatige, de noodzakelijke voorwaarde is, een bewijs van de tegenwoordigheid van God. „You have as much reason to think the Universal Agent or God speaks to your eyes, as you can have for thinking any particular person speaks to your ears" [1]).

Uit de eenheid en samenhang dezer natuurlijke taal blijkt Gods eenheid, uit hare redelijkheid, omvang, schoonheid, rijkdom en doelmatigheid, zijne oneindige wijsheid, volmaakte goedheid en almacht. „There is a Mind which affects me every moment with all the sensible impressions I perceive, and from the variety, order and manner of these, I conclude the Author of them to be wise, powerful and good beyond comprehension" [2]). Dat Hij niet verre is van een iegelijk van ons, maar zich gedurig met ons bemoeit, wordt ons ieder oogenblik van ons leven op de duidelijkste wijze gepredikt. De cosmos is geen product van blinde, onbewuste oorzaken, maar het medium, waardoor God zich aan hen, die Hem zoeken en vinden willen, openbaart en waarachter Hij zich tevens

1) *Alciphron*, Dial. IV, p. 155.
2) *Hylas and Philonous*, Dial. II, p. 308.

verbergt voor het oog der tragen en zinnelijken. Velen „surrounded with such clear manifestations of the Deity, are yet so little affected by them, that they seem as it were, blinded with excess of light" [1]).

De wereld, zooals wij haar waarnemen, is niets minder dan een voortdurend wonderwerk Gods. De vaste orde, waarin Hij werkt, vermindert het bovennatuurlijk karakter van het natuurlijke niet, verhoogt dat veeleer. Want orde en regelmatigheid zijn de zekere teekenen eener besturende Intelligentie. En toch vinden wij om onbegrijpelijke redenen, juist in deze vaste orde eene aanleiding om eene blinde, onbewuste materie tusschen ons en Hem in te schuiven, en als bovennatuurlijk te kenmerken alleen wat eene afwijking is van het geregelde. Willekeur zijn wij gaan beschouwen als een teeken van vrijheid, eene consequente handelwijze daarentegen als een teeken van gebondenheid.

Dat er in de natuur onvolmaaktheden, schijnbare verkwisting en ellende zijn, is tegen deze immaterialistische wereldbeschouwing geen grooter bezwaar dan tegen de materialistische. God wordt in de eene zooveel of zoo weinig als in de andere, tot de oorzaak van het kwaad gemaakt, daar het gebruiken of niet-gebruiken van een werktuig (de materie) aan de verantwoordelijkheid voor een teweeggebracht gevolg, niets verandert. Maar de immaterialistische beschouwing maakt inderdaad de oplossing van het probleem gemakkelijker. Want de langzame, omslachtige productiewijze der natuur, mislukkingen enz.,

1) *Principles of Human Knowledge,* § 149.

welke ons onvolmaaktheden toeschijnen, zijn onontbeerlijk in een stelsel van teekens en algemeene wetten, die ons tot richtsnoer dienen en Gods wijsheid en goedheid openbaren moeten. Zij bewijzen dus niet de onmacht of onwil van den Schepper, want Hij kan door een machtwoord te voorschijn roepen wat en wanneer Hij wil, maar zijn noodig ter onderrichting van het schepsel door middel van uniforme en algemeene regels. Verder is onze gezichtskring te beperkt om een absoluut oordeel te kunnen uitspreken over het schijnbaar schadelijke, is wat ons verkwisting toeschijnt alleen een bewijs van onze armoede en van Gods rijkdom en macht, en is ellende in onzen tegenwoordigen toestand noodzakelijk voor ons waarachtig welzijn.

VIJFDE HOOFDSTUK.

De Materieele Wereld als inhoud van het Bewustzijn.

Door sommige critici is de vraag besproken, of de afhankelijkheid der materieele wereld van het bewustzijn bij BERKELEY het object is van bewijs, of de stilzwijgende veronderstelling, waarvan hij uitgaat, als hij van deze wereld den oorsprong verklaren wil. De vraag is met andere woorden deze: moet men het grondbeginsel van het Berkeleyanisme zoeken in het esse est percipi en de loochening der materie, of in de stelling, dat onze ideeën onmiddellijk door God veroorzaakt zijn? Ligt het zwaartepunt van BERKELEY's stelsel in zijn immaterialisme of in zijn spiritualisme? „BERKELEY" zegt HOPPE [1]) „erklärt jede Existenz von Dingen in welchem Sinne auch immer ausser den Gedanken von

1) Op eene *Anmerkung* van H. ULRICI omtrent het hier besprokene punt in de *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 57, S. 171—174 volgden een antwoord door R. HOPPE, *Was hat Berkeley's Lehre vor der gemeinen Ansicht voraus?* Bd. 58, S. 166—174, ULRICI's *Vertheidigung*, S. 174—180 en een kort slotwoord door elk der beide schrijvers. Bd. 59, S. 142—146 en S. 146—149.

Geistern für unmöglich. Er weiss sich durch diese Lehre in Differenz mit einer zu seiner Zeit bestehenden Meinung". Waartegen ULRICI aanmerkt, dat de leer, dat wij alleen phenomena kennen inderdaad „so alt ist wie die Philosophie. Der Unterschied beginnt erst mit der Frage nach dem Grunde und Ursprunge unser Sinnesperceptionen: nach BERKELEY sind sie Wirkungen Gottes, nach der gemeinen Ansicht Wirkungen der materiellen Dinge und ihrer Kräfte". Ongetwijfeld bestaat BERKELEY's wijsbegeerte èn uit een negatief èn uit een positief gedeelte. Hij wil bewijzen, zoowel dat er geen materie bestaat, zoodat de stoffelijke wereld geheel en al gelijk gesteld moet worden met voorstellingen, die van den geest afhankelijk zijn, als dat deze voorstellingen ons door God gegeven zijn. Het is derhalve onzes inziens verkeerd den nadruk uitsluitend op het ééne gedeelte zijner leer te leggen met voorbijgang van het andere. De strijdvraag schijnt daarom alleen in zooverre van eenig belang te zijn, als zij met eene andere kwestie samenhangt, of namelijk de negatieve resultaten bereikt zijn alleen ter wille van de positieve of beschouwd moeten worden als zelfstandig naast deze te staan en op eigen grondslagen te berusten. Met andere woorden of het probleem van het bestaan eener onafhankelijke buitenwereld door BERKELEY genaderd is van een onpartijdig standpunt en langs den weg van eene kalme en zelfstandige philosophische redeneering, of dat hij tot de loochening der materie gekomen is alleen, omdat hij het materialisme schuwde en eene bijzondere voorliefde voor den geest koesterde. De behandeling van deze vraag kan bij eene grondige kritiek

van BERKELEY's stelsel niet ontbreken. Want het is schier eene algemeene gewoonte geworden onder de critici, om BERKELEY voor te stellen als een dogmatist, die met theologische vooringenomenheid aan het philosopheeren gegaan is, teneinde een deugdelijken grondslag te vinden voor zekere overtuigingen van vreemde, niet-philosophische herkomst. „Hierin" zegt L. A. FREEDMAN [1]) „zeigte sich die grosse Beschränkung seiner Philosophie, indem sie vor allem bedacht war eine Lehre zu predigen und nur in zweiter Linie diese Lehre zu prüfen." „Das treibende Motiv seiner Polemik gegen die Realität der Materie" was „im Grunde ein religiöses." Hij vreesde dat de materie, eenmaal toegelaten, alles zou veroveren en „mit diesem Gedanke konnte sich sein auf biblischer Grundlage ruhender idealistischer Theismus nicht vertragen; die Allmacht und die absolute Willkür Gottes schienen durch dieses mechanische seinen eigenen Gesetzen folgende Etwas eingeschränkt" [2]). Al de „Grundlagen" van BERKELEY's stelsel zijn volgens R. BÖHME [3]), „aufgebaut auf der Unterbasis dass die Bibel ein ganz richtiges Weltbild zeichne und eine andere wirkende Macht neben der des menschlichen Geistes als die des Bibelgottes anzuerkennen Atheismus sei."

Dat al de werken van BERKELEY, die de christelijke philosoof bij uitnemendheid genoemd mag worden, de

---

1) L. A. FREEDMAN, *Substanz und Causalität bei Berkeley*, Strassburg, 1902, S. 8.

2) L. A. FREEDMAN, a. a. O., S. 8 u. 11.

3) R. BÖHME, *Die Grundlagen des Berkeley'schen Immaterialismus*, Berlin, 1892, S. 34.

sporen dragen van zijne religieuse overtuigingen en zijn warm gemoed, geven wij gereedelijk toe. Reeds de titels zijner voornaamste geschriften verkondigen ons, dat hij nieuwe en onweerlegbare bewijzen meende te leveren voor het bestaan van God, Zijne alomtegenwoordigheid en voorzienigheid, bewijzen, die den christelijken godsdienst en den zedelijken ernst in een tijd van vrijdenkerij en algemeene verslapping ten goede moesten komen. Zelfs zijn wij bereid, zooals in ons volgend hoofdstuk blijken zal, te erkennen, dat BERKELEY's Godsbegrip niet geacht kan worden op streng-logische bewijsgronden te berusten, geen logische consequentie is van zijn stelsel, maar als eene weliswaar volkomen redelijke, doch eenigzins losse toevoeging tot zijn systeem beschouwd moet worden. Met dat al moeten wij beslist tegen de meening opkomen, dat BERKELEY's systeem alleen de waarde zou hebben van eene „tendenzphilosophie", uitgedacht alleen ten bate van religieuse dogmata. Heeft hij, als vrome christen, de hoogste waarde van zijn stelsel daarin gezien, dat het een krachtigen steun aan het geloof in God bood, heeft hij de vruchten van zijn philosophisch denken gemeend ten dienste van het Christendom te moeten stellen, zoo is daarmede nog niet bewezen, dat zijne philosophie door zijn godsdienstig geloof gedicteerd of beheerscht is. Dat de man, van wien POPE zong, dat hij „every virtue under heaven" bezat, een ruimen blik en een ruim hart had, daarover zijn alle tijdgenooten het eens; dat hij eene hartstochtelijke liefde voor de waarheid als zoodanig koesterde, blijkt ten overvloede uit zijne eigene uit-

spraken [1]) en het karakter zijner werken. Maar alle overwegingen aangaande zijn persoon en karakter daargelaten, zijn er, meenen wij, deugdelijke gronden genoeg, beide inwendige en uitwendige, om aan te nemen, dat BERKELEY's motief niet onwijsgeerig was. Het is niet noodig zijn immaterialisme toe te schrijven, zooals o. a. ook LIEBMANN doet, aan „wohlmeinenden theologischen Hintergedanken und Herzensbedürfnissen". Doch wij moeten erkennen, dat zijn stelsel, voor het grootste gedeelte althans, zelfstandige wetenschappelijke waarde toekomt en dat het theologisch gebruik ervan, met veel of weinig succes aangewend, iets bijkomstigs was. Beide in methode en uitvoering gaat BERKELEY streng wetenschappelijk te werk. Reeds zijn abstractieleer en Theory of Vision, afgezien van haren samenhang met zijn idealisme en de theologische gevolgtrekkingen door hem gemaakt, geven hem recht op den naam van een wijsgeer van den eersten rang en leveren een afdoend bewijs, dat hij wetenschappelijke problemen zonder eenige vooringenomenheid wist te behandelen. Zijn nominalisme en zijne nieuwe theorie van het zien zijn dan ook aanvaard door tal van denkers, die het verband, dat hij tusschen wetenschap en godsdienstig geloof zag, verworpen hebben. Dat de vruchten van zijn wijsgeerig denken de kenmerken toonen van den strijd te midden waarvan hij leefde, en waaraan hij deelnam is overigens

1) „One thing I know I am not guilty of, I do not pin my faith on the sleeve of any great man. I act not out of prejudice or prepossession. I do not adhere to any opinion because it is an old one, a revived one, a fashionable one, or one that I have spent much time in the study and cultivation of." Zie *Commonplace Book*, p. 426.

begrijpelijk genoeg, als wij bedenken, dat zelfs de meest onpartijdige een kind blijft van zijn tijd. Men houde hierbij echter in het oog, dat BERKELEY door de loochening der materie zich bewust was tegenstand te zullen uitlokken en niet het minst van kerkelijke zijde. Vandaar dat hij zich moeite gaf om aan te toonen, dat zijne leer geenszins sceptisch was en het Christendom ondermijnde, maar veeleer het scepticisme onmogelijk maakte en het Christendom bevestigde.

BERKELEY's immaterialisme is een afgerond geheel. Zijne bewijsvoeringen en gevolgtrekkingen zijn over 't geheel zoo logisch-consequent, dat zelfs zij, die beide in zijn eigen tijd en daarna voor zijne resultaten de schouders ophaalden, bijna algemeen zijne argumenten onweerlegbaar achtten. Bedenkt men hierbij, dat HUME, die zeker niet van theologische vooringenomenheid verdacht zal worden, de negatieve resultaten van BERKELEY aanvaard en slechts in ruimere toepassing gebracht heeft, dat KANT uit zijne dogmatische sluimering door HUME gewekt is en alzoo indirekt door BERKELEY, dan is het duidelijk, dat aan BERKELEY eene eereplaats in de geschiedenis der philosophie toegekend moet worden, en aan zijn stelsel — ten minste aan zijn immaterialisme — zelfstandige philosophische waarde.

BERKELEY was naar zijn eigen getuigenis [1]) reeds in

---

1) „I was distrustful at eight years old and consequently by nature disposed for these new doctrines." Zie *Commonplace Book*, p. 488. „From my childhood I had an unaccountable turn of thought that way." l. l. p. 502.

zijne kinderjaren tot eene idealistische wereldbeschouwing geneigd, in een tijd dus, waarin het gemoed gewoonlijk nog niet critisch, maar alleen receptief tegenover religieuse overtuigingen staat en waarin men derhalve aan een philosophischen grondslag voor het geloof nog geen behoefte gevoelt. Maar afgezien hiervan kan zijne ontkenning van de materie heel goed en 't natuurlijkst verklaard worden uit de stroomingen op philosophisch gebied in zijne dagen en in het bijzonder uit zijne aanraking met de wijsbegeerte van LOCKE. De invloed van het substantiebegrip, dat als uitgangspunt voor de Cartesiaansche wijsbegeerte diende, was in zijne dagen algemeen kwijnend. Werd door DESCARTES aan de substantia extensa in zijn stelsel eene plaats toegekend van niet mindere beteekenis dan aan de substantia cogitans, toch werd reeds door hem toegegeven, dat deze laatste meer direkt gekend wordt dan de eerste. MALEBRANCHE, BERKELEY's oudere tijdgenoot, leerde, dat wij de materie niet kennen kunnen; in Gods wezen zien wij slechts ideëen [1]). En naar mate de substantie in den loop der geschiedenis op den achtergrond gedrongen werd, trad de in het bewustzijn onmiddellijk gekende accidentie op den voorgrond. De realiteit, aan de eerste ontnomen, kwam ten goede aan de laatste. Het wijsgeerig denken verwijderde zich algemeen verder van de Cartesiaansche substantie, waaronder verstaan werd datgene „quae ita existat ut nulla alia re indigeat ad existendum'' en

1) Over de overeenkomst tusschen de wijsbegeerte van MALEBRANCHE en BERKELEY vrgl. P. J. CRUSE, *Malebranche en zijne bestrijders*, Proefschr., Utrecht, 1891, bl. 65—70.

bewoog zich langzamerhand in de richting van het esse est percipi, dat in HUME zijne uiterste vertegenwoordiger vond [1]).

Maar vooral was het LOCKE, de onmiddellijke voorganger en leermeester van BERKELEY, die tot uitgangspunt niet meer de substantie, maar de zinnelijke voorstellingen nemende, het substantiebegrip terugdrong tot een minimum, zoodat het nog slechts eene flauwe schaduw van zijne vroegere beteekenis behield. De materieele substantie gold hier niet meer als een zijn, dat wij door middel van duidelijke en adaequate voorstellingen kennen, maar als een hypothetisch substraat, alleen ter verklaring aangenomen van het ontstaan onzer voorstellingen. Van alle zinnelijke voorstellingen, die als zijne werkingen golden geabstraheerd, van alle bepaaldheid ontdaan, werd dit substraat niets meer dan een „something, I know not what" [2]), een onbestemde donkere achtergrond, een grensbegrip, een bloot refugium van onze onkunde.

Het lag dus reeds daarom alleszins voor de hand, dat een volgend wijsgeer, de consequentie trekkend, dit hypothetisch bestaan der materieele substantie betwijfelen zou of ten minste de vraag aan de orde stellen, of dit substraat wel eene noodzakelijke, of de eenig mogelijke, of in het algemeen eene verdedig-

1) Dat de toenmalige toestand van het wijsgeerig denken buitengewoon gunstig was voor het ontstaan eener idealistische wereldbeschouwing, wordt ook daardoor bewezen, dat ongeveer gelijktijdig met, maar geheel onafhankelijk van BERKELEY's hoofdwerk, de *Clavis Universalis* van ARTHUR COLLIER verscheen. Dit werk bevat eene leer, die op merkwaardige wijze met BERKELEY's idealisme overeenkomt.

2) LOCKE, *Essay on Human Understanding*, BK. II, Ch. XXIII, § 2.

bare hypothese is. Het blijkt bovendien, dat LOCKE door de aanname van een materieel substraat in scherpe tegenspraak met de beginselen van zijn eigen empirisme was. Alle kennis is uit de ervaring, zoo concludeerde hij na de critische zifting onzer voorstellingen. En toch, niettegenstaande deze stellige uitspraak, telde hij onder onze begrippen ook dat van de substantie, een zijn aan alle mogelijke ervaring onttrokken en sprak hij van het objectief bestaan van zekere bepaalde en positieve eigenschappen (primary qualities), die weliswaar door onze voorstellingen uitgedrukt en afgebeeld worden, maar zelve binnen de grenzen van ons ervaringsgebied nooit doordringen kunnen.

De kiemen van het idealisme lagen dus reeds in het stelsel van LOCKE gereed. Om deze kiemen tot volle ontwikkeling te brengen, om de inwendige contradictie uit LOCKE's wereldbeschouwing te verwijderen en LOCKE in overeenstemming met zichzelf te brengen, daartoe was alleen noodig de scherpe blik en het philosophisch vernuft van een BERKELEY.

De voornaamste oorzaak van de ongunstige critiek, die BERKELEY ondervond, beide in zijne eigene en in onze dagen, vindt men daarin, dat men bijna algemeen geloofde, dat hij met de materie ook de realiteit der objectieve wereld loochende. De Schotsche philosophen REID, BEATTIE en DUGALD STEWART scheerden hem en HUME over denzelfden kam en bestreden beiden als gevaarlijke sceptici. Tot dit misverstand heeft BERKELEY niettegenstaande zijne herhaalde betuigingen, dat hij de

realiteit der dingen niet aantastte, maar integendeel die tegenover het scepticisme bevestigde, zelf aanleiding gegeven. Vooreerst is het gebruik van de uitdrukkingen „within" en „without the mind" een struikelblok geweest, waaraan velen zich gestooten hebben. Tegenwerpingen als de volgende van VON REICHLIN—MELDEGG tegen BERKELEY's leer treft men niet zelden aan: „Entweder haben diese Erscheinungen keine wirkliche Realität, dann sind sie ein blossen Schein und Sie machen die wirkliche Welt zu einem blossen Scheinbilde und man kan Ihnen dann mit Recht vorwerfen dass Sie die Realität der Welt leugnen; oder Ausdehnung, Bewegung, und allen primären Qualitäten der Materie existiren wirklich im Geiste. Dann gelangen wir zu dem undenkbaren physisch unmöglichen Widerspruche dass Ausdehnung und Raum in dem Unausgedehnten und Raumlosen sind" [1]). Deze redeneering, volkomen juist, indien de uitdrukking „wirklich im Geiste" in letterlijken zin genomen wordt, houdt klaarblijkelijk geen steek, indien men bedenkt, dat deze woorden, hetgeen BERKELEY niet altijd duidelijk genoeg deed uitkomen in figuurlijken zin gebruikt worden. „W i t h i n the mind" beteekent niet meer dan in b e t r e k k i n g tot den geest. De geest heeft geen ruimtelijk bestaan en daarom heeft het hier ook geen zin van een binnen en een buiten in letterlijken zin te spreken.

Verder was het woord „idea", dat in het gewone spraakgebruik voor phantasie- en herinneringsbeelden ge-

1) Prof. Dr. VON REICHLIN—MELDEGG, *Der Immaterialismus.* Zie *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik,* Bd. 56, S. 250—265.

bezigd wordt, als eene aanduiding van de zinnelijke waarnemingen hoogst ongelukkig gekozen. BERKELEY verkoos dit dubbelzinnig woord om daarmede des te duidelijker in het licht te stellen de noodwendige relatie tusschen al het waargenomene en het waarnemend subject. Ook moest het tot misverstand leiden, dat hij de kenmerken van levendigheid en duidelijkheid, die de zinnelijke waarnemingen van hunne reproducties in phantasie en geheugen onderscheiden, op éène lijn plaatste met de criteria van onafhankelijkheid van den wil en samenhang in de orde der natuur.

Maar wat nog erger is, BERKELEY heeft lang niet altijd het onderscheid, door hem zelf aangetoond tusschen de bloot subjectieve voorstellingen en de objectieve of gewaarborgde, streng weten te handhaven. Zoo schreef hij bijvoorbeeld in de Commonplace Book [1]). „Say you then a chimera does exist? I answer, it doth in one sense i. e. it is imagined... I use the word existence in a larger sense than ordinary." Op eene andere plaats [2]) weer: „You ask me whether the books are in the study now, when no one is there to see them? I answer, Yes. You ask me, are we not in the wrong in imagining things to exist when they are not actually perceived in the senses? I answer, No. The existence of our ideas consists in being perceived, imagined, thought on. Whenever they are imagined or thought on they do exist. Whenever they are mentioned or discoursed of

1) *Commonplace Book,* p. 427.
2) *Commonplace Book,* p. 426—427.

they are imagined or thought on. Therefore you can at no time ask me, whether they exist or not but by reason of that very question, they must necessarily exist." Dat BERKELEY hier het bestaan van dingen in de verbeelding en hun bestaan in rerum natura schromelijk met elkaar verwart, behoeft geen betoog.

Intusschen vinden wij voorloopig geen reden om aan te nemen, dat BERKELEY's idealisme met illusionisme gelijkgesteld behoort te worden. De realiteit, door vroegere philosophen met het verondersteld materieel substraat geïdentificeerd, heeft hij overgebracht op het phenomenon en daarmede heeft hij niet alleen het substraat overbodig gemaakt, maar aan de realiteit eene nieuwe beteekenis toegekend, een bestaan onafhankelijk van den wil, maar niet van de waarneming van het subject. Het oordeel, dat het phenomenon illusie is of slechts eene betrekkelijke realiteit bezit, veronderstelt naar onze meening de kennis van eene buiten het phenomenon liggende realiteit, die wij bij de beoordeeling als maatstaf gebruiken. Het verstand moet een vast punt, een ideaal van werkelijkheid hebben, waarnaar het zich richten moet om aan de dingen verschillende graden van realiteit te kunnen toekennen. Ligt dat vast punt, dit ideaal van werkelijkheid buiten het phenomenon, zoo kan men wel van het phenomenon als eene illusie of eene relatieve werkelijkheid spreken. Is echter de realiteit, die als maatstaf bij de beoordeeling dienen moet, met het phenomenon identisch, zoo wordt daardoor de mogelijkheid zelf het phenomenon mindere of meerdere werkelijkheid ten opzichte van eene hoogere realiteit toe te schrijven wegge-

nomen en geeft het geen zin het phenomenon illusie te noemen. De droomwereld is voor hem, die de droombeelden alleen als object van het bewustzijn heeft, de hoogste realiteit. Hij heeft nog geen maatstaf, waarnaar hij haar beoordeelen kan. Zoodra echter de zinnen hem in contact brengen, met wat wij de reëele wereld noemen, is eene vergelijking, eene beoordeeling voor hem mogelijk en kent hij voor het eerst de droomwereld als zoodanig. Nu, maar nu ook voor 't eerst, weet hij wat illusie, wat schijn is. Iets een schijn te noemen, veronderstelt de kennis van eene buiten het schijnbare liggende realiteit.

Indien wij alleen zien konden en niet ook tasten, zouden alle gezichtswaarnemingen voor ons gelijke waarde en gelijke realiteit hebben. Eerst bij het verkrijgen van het tastvermogen zou het ons mogelijk worden uit te vinden, welke gezichtswaarnemingen met tastindrukken correspondeeren en welke niet en op grond daarvan te oordeelen, dat sommige gezichtsbeelden als reëel te erkennen zijn, andere daarentegen tot de wereld der illusies behooren. Vóór de mogelijkheid om tastindrukken te ontvangen er was, ontbrak ons de noodzakelijke maatstaf ter beoordeeling. De vraag of en in hoeverre de gezichtswaarnemingen ons bedriegen, kon voor dien eenvoudig niet aan de orde gesteld worden.

Of nu aan de zichtbare en de tastbare wereld, aan de gezamenlijke indrukken, welke wij door onze zintuigen ontvangen, de hoogste of slechts eene betrekkelijke of in het geheel geene realiteit moet toegeschreven worden, dit is het groote probleem der philosophie in alle eeuwen. Maar vóór deze vraag aan de orde komen kan, moet

naar onze meening eerst deze andere gesteld worden: naar welken maatstaf moet zich ons denken bij de beoordeeling richten? Wat is ons vast punt buiten de phenomenale wereld, waaraan wij deze toetsen kunnen? Wat is realiteit? En door de aandacht op deze meer fundamenteele vraag te vestigen heeft BERKELEY den grootsten dienst aan de wijsbegeerte bewezen. Daarin ligt de blijvende waarde van zijn systeem voor de philosophie.

Indien er genoegzame gronden zijn om aan te nemen, dat, zoo er eene noumenale realiteit bestaat, deze onafhankelijk is van ons denken niet alleen, maar van alle denken; indien er eene wereld is, in welker samenhang onze zichtbare en tastbare wereld geene plaats heeft; indien het bewezen kan worden, dat er eene transcendente wereld bestaat met eene hoogere dan phenomenale realiteit, dan doet BERKELEY verkeerd de zichtbare en tastbare wereld reëel te noemen en dan kan men hem met recht als illusionist of visionnair beschouwen. Laat deze hoogere realiteit zich echter niet denken of bewijzen, zijn er geen genoegzame gronden om haar aan te nemen, dan is hij, die BERKELEY het verwijt van illusionisme voorhoudt, omdat hij de substantialiteit van de objectieve wereld loochende, zelf ten opzichte van het transcendente een dogmatist, en ten opzichte van het tastbare en zichtbare een scepticus. Of het idealisme en het realisme volstrekte tegenstellingen zijn, hangt af van het begrip dat men zich vormt van de realiteit. Is het zijn iets, dat van het denken onafhankelijk is, dan sluiten idealisme en realisme elkaar uit. Is echter het zijn identisch met het waargenomen-zijn, dan heeft BERKELEY gelijk, als hij beweert,

dat hij met evenveel recht een realist als een idealist genoemd kan worden.

Ten einde na te gaan, welke soort van realiteit aan de phenomenale wereld toekomt en in het algemeen, wat wij gewoonlijk onder het begrip realiteit verstaan, zullen wij eerst aan de hand van BERKELEY en zijne critici de vraag bespreken of er genoegzame logische bewijsgronden aangevoerd kunnen worden om het bestaan aan te nemen eener materie in den zin van een van ons denken onafhankelijk zijn; en indien niet, of haar niet-bestaan logisch bewezen kan worden; om dan ten slotte onze eigene meeningen aangaande het realiteitsbegrip breeder uiteen te zetten.

Perceptie is volgens de meest gewone opvatting in de wijsbegeerte een specifiek onderdeel van het causaliteitsbegrip. Het voorwerp en de waarneming ervan, het op zich-zelf zijn der dingen en de voorstellingen, welke wij van de dingen hebben, staan volgens deze opvatting tot elkaar in de verhouding van oorzaak en gevolg. De dingen brengen in ons zekere voorstellingen te voorschijn en door middel van deze laatste kennen wij, voor zoover dat mogelijk is, de veroorzakende dingen, zooals zij onafhankelijk van onze waarnemingen zijn. Onder de bestrijders van het Berkeleyanisme vindt deze opvatting vooral eene warme vertegenwoordiger in UEBERWEG. „Der uebermenschliche Geist" zoo definieert hij zijn standpunt tegenover COLLYNS SIMON, BERKELEY'S ijverigen volgeling, „wolle unsere Perceptionen nicht durch einen directen und unmittelbaren Act seines Willens

sondern mittelst eines Apparats von an sich ungesehen existirenden unseren Wahrnehmungen correspondirenden Objecten bewirken.... Ich percipire (sehe, höre u. s. w.) nicht die Sinnesempfindungen selbst, sondern mittelst ihrer vermöge eines mit ihnen sich verbindenden Denkens das Aussending d. h. dasjenige Object, welches so auf mich einwirkt, dass dadurch in mir die betreffenden Sinnesempfindungen entstehen. Ein Ding percipiren heisst mittelst eines Bildes, welches in der Seele ist, sich dieses Dinges bewusst werden. Die betreffenden Sinnesempfindingen sind das Bild, das Ding ist dasjenige Reale, dessen Bild dieselben sind". Daar het beeld in ons een product is van twee factoren — een objectieve en een subjectieve — kan het de dingen buiten ons niet anders dan gedeeltelijk afspiegelen. „Wenn ich die Sensation ein Bild des Objectes nenne, so will ich damit nicht sagen, dass sie in jedem Betracht sondern nur dass sie in gewissem Betracht mit ihrem Object übereinstimme (wie auch eine Statue oder ein Portrait einer Person nicht in jedem Betracht, sondern nur in gewissen Beziehungen mit eben dieser Person selbst übereinstimmt" [1]). De geometrische eigenschappen namelijk (en hierin verklaart UEBERWEG zich met LOCKE eens te zijn) zijn van de dingen buiten ons eene getrouwe afbeelding, alle andere echter, die mede het complex onzer voorstellingen uitmaken, zijn bloot subjectief.

---

1) F. UEBERWEG, *Ist Berkeley's Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar?* Zie *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik,* Bd. 55, S. 63—84. Op dit artike volgde eene verdediging van BERKELEY's leer door T. COLLYNS SIMON, zie Bd. 57, S. 120—165, waarop UEBERWEG in een *Schlusswort,* Bd. 59, S. 144—146, zijn standpunt verder trachtte te handhaven.

Het komt ons voor, dat UEBERWEG aan de woorden „Perception", „percipiren", „Wahrnehmung", enz. tweeërlei beteekenis hecht en door deze dubbelzinnigheid op een dwaalspoor komt. In het eerste door ons aangehaalde citaat schijnt hij als „Perceptionen" en „Wahrnehmungen" aan te duiden het onmiddellijk waargenomene, het beeld dus in ons door inwerking van buiten ontstaan. Dat dit hier zijne bedoeling is, wordt daardoor bevestigd, dat hij van de dingen zelve — het afgebeelde — spreekt als van „an sich ungesehen existirenden unseren Wahrnehmungen correspondirenden Objecten." Dit verhindert hem echter niet in het tweede citaat in lijnrechten strijd hiermede te zeggen: „Ich percipire (sehe, höre u. s. w.) nicht die Sinnesempfindungen selbst sondern .... das Aussending." Ter voorkoming van misverstand moest UEBERWEG het woord „percipiren" beperkt hebben òf tot de beteekenis van onmiddellijke òf tot die van middellijke kennis. Dat hij dit onderscheid tusschen middellijke en onmiddellijke kennis zelf trekt, blijkt genoegzaam daaruit, dat hij ons „das Aussending" niet anders kennen laat dan door middel van een subjectief beeld in ons, een beeld, dat, zoodra het het object wordt „eines hinzutretenden primitiven Denkens", door ons als beeld gekend wordt van een buiten onze onmiddellijke waarneming liggend voorwerp. Daar nu beide dit beeld en het primitieve denken subjectief zijn, zoo stemt UEBERWEG met BERKELEY in zooverre overeen, dat wij onmiddellijk phenomena alleen kennen. Het onderscheid tusschen beiden bestaat alleen daarin, dat wij volgens UEBERWEG het recht hebben het onmiddellijk

gekende als b e e l d te beschouwen van eene transcendente realiteit, die afgebeeld wordt, terwijl BERKELEY het als de werkelijkheid zelve opvat.

Dat er buiten de grenzen van onze waarneming eene werkelijkheid ligt, waarvan onze waarnemingen de subjectieve afbeeldingen zijn, heeft UEBERWEG onzes inziens niet bewezen. Integendeel maakt hij zich gedurig schuldig aan eene cirkelredeneering. Hij begint met onze zinnelijke voorstellingen a f b e e l d i n g e n te noemen en veronderstelt daardoor als bewezen, wat hij nog bewijzen moet. Want in het begrip a f b e e l d i n g ligt reeds opgesloten het correlaat begrip van h e t a f g e b e e l d e, van iets, dat buiten en onafhankelijk van de afbeelding bestaat. Eene afbeelding kan men derhalve alleen dan eerst iets noemen, als men reeds bewezen heeft, dat het afgebeelde bestaat. Want het afgebeelde is eerst en van de afbeelding onafhankelijk; de afbeelding daarentegen afhankelijk van het afgebeelde. Kent men het afgebeelde niet vóór en onafhankelijk van de afbeelding, zoo geeft het geen zin deze eene afbeelding te noemen. Eene photographie (wij gebruiken dezelfde opheldering als UEBERWEG van zijn standpunt) kunnen wij alleen dan een beeld van een persoon noemen, als wij reeds langs anderen weg te weten zijn gekomen, dat er in het algemeen personen zijn van wie er afbeeldingen zijn kunnen. Hadden wij nooit personen gezien, kenden wij alleen photographiën — en deze vorm moet onze illustratie aannemen om de betrekking tusschen onze percepties en de dingen, zooals zij zijn, met juistheid uit te drukken — zoo zouden de photographiën voor ons zijn niets meer dan zij in werke-

lijkheid zijn — eene variatie van kleuren, geene voorstellingen van iets anders. Alle mogelijkheid ze tot personen in betrekking te stellen en ze eene mindere of meerdere mate van overeenkomst met deze toe te schrijven, zou ons ontbreken.

Zoo kunnen wij de dingen, zooals wij ze waarnemen, geene afbeeldingen van „Dinge-an-sich", noemen of wij moeten deze „Dinge-an-sich" kennen kunnen, onafhankelijk van onze waarnemingen. Blijkt dit laatste eene onmogelijkheid te zijn, wat door UEBERWEG, LOCKE en alle realisten erkend wordt, dan loopt alle bewijs voor het bestaan van een zijn sine perceptione uit op eene petitio principii. Het feit van het bestaan van eene buiten alle waarneming liggende werkelijkheid, wordt gebasseerd op het feit van hare afbeelding in den geest, terwijl het feit der afbeelding weer de te bewijzen werkelijkheid veronderstelt.

Is het bestaan eener transcendente realiteit onbewijsbaar en hare veronderstelling dogmatisch, zoo moet men insgelijks de scheiding van zijn en waargenomen-zijn eene dogmatische heeten, in het geval, waar het als onafhankelijk existeerend gedachte voorwerp ook object der waarneming zijn kan. Want in ons denken en waarnemen treffen wij zijn en waargenomen-zijn nooit gescheiden aan, en is de scheiding zelfs met geene mogelijkheid uit te voeren. Alle ervaring heeft betrekking niet op een transcendent maar op een waargenomen zijn. Perceptie is absoluut het eerste datum. Het zijn te kennen vóór de perceptie van het zijn, is eene onmogelijkheid. 't Zijn van de perceptie ervan gescheiden, heeft

voor ons geene beteekenis. Perceptie-van-het-zijn is ééne ondeelbare denkwerkzaamheid. Het is eene verloochening der feiten, van de wereld, welke wij kennen, te spreken, als zou zij bestaan uit den geest met zijne eigenschappen eenerzijds, en anderzijds en onafhankelijk daarnaast uit de materie met hare eigenschappen. De zinnelijke wereld is phenomenon, het object van een subject en buiten en behalve het phenomenale kunnen wij niets denken.

In de tweede uitgave van de Kritik der reinen Vernunft [1]) heeft KANT, daartoe aanleiding vindende in de recensie van zijn werk door GARVE, in de Göttingischen gelehrten Anzeigen, den nadruk gelegd op het verschil, dat er tusschen hem en BERKELEY bestaat. GARVE had KANT van „höheren Idealismus" beschuldigd en zijn philosophisch standpunt met dat van BERKELEY geïdentificeerd. Daar met KANT een nieuw tijdperk in de geschiedenis der nieuwere philosophie aanvangt, is het van belang hier te onderzoeken in hoeverre het aan het critisch [2]) idealisme gelukt is, het phenomenalisme van BERKELEY te overwinnen. Vooreerst moet geconstateerd worden, dat

1) KANT's critiek op BERKELEY vindt men in zijne *Widerlegung des Idealismus*, zie *Werke*, herausg. von ROSENKRANZ, Bd. II, S. 772—775 en Bd. III, S. 47—52 u. 152—156. Wij citeeren KANT voortaan altijd volgens deze uitgave.

2) Gewoonlijk noemt KANT zijn idealisme het transcendentale. In tegenstelling echter tot het „dogmatische", (*Werke*, Bd. III, S. 156) of, zooals hij het elders (S. 51) noemt, het „mystische und schwärmerische" van BERKELEY, wil hij zijn idealisme het formale of critische genoemd hebben.

KANT, die waarschijnlijk met BERKELEY's stelsel niet door eigen bronnenstudie bekend was, aan BERKELEY leerstellingen toeschrijft, welke deze zeker niet aanvaard zou hebben, ten minste niet in de eerste periode van zijn philosophisch denken. „Der Satz aller ächten Idealisten" zegt hij „von der eleatischen Schule an bis zum Bischof BERKELEY ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt ist dagegen: alles Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit." [1]) Indien hier zijn uitleg van de Eleatische philosophie juist is, dan is die van BERKELEY's systeem het zeker niet. Duidelijk is het, dat hij hier onder „lauter Schein" verstaan wil hebben niet het object-zijn van een subject, wat BERKELEY's bedoeling is, als hij de wereld slechts een ideëel bestaan toekent, maar de tegenstelling van „Wahrheit". BERKELEY ontkende in tegenstelling tot de Eleaten de kennis van eene andere dan zinnelijk waarneembare werkelijkheid en juist daarom was de zinnelijke wereld voor hem niet „lauter Schein", maar de hoogste werkelijkheid, die aan hetgeen object, is van een subject, toegekend kan worden. KANT's stelling „nur in der Erfahrung ist Wahrheit", zou ook BERKELEY van zijn standpunt onderschreven hebben.

---

1) a. a. O., Bd. III. S. 154.

Op eene andere plaats geeft KANT het onderscheid tusschen zijn idealisme en het „schwärmerische" van BERKELEY met meer juistheid aan. BERKELEY ontkent namelijk het bestaan achter het waargenomene van een „ding-an-sich" terwijl hij het aanneemt. „Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von was sie an sich selbst sein mögen wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe d.i. Dinge die, obzwar nach dem was sie an sich selbst sein mögen uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen welche ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon" [1]).

De vraag doet zich nu voor, of KANT volgens de beginselen van zijn eigen systeem tot de aanname van dit

---

1) a. a. O., Bd. III, S. 45—46.

onbekend „Ding-an-sich" gerechtigd is [1]). Blijkt het, dat hij in tegenspraak met zichzelf zich vastklemt aan een buiten alle waarneming liggend zijn, dan moet men oordeelen, dat hij zich van de hem verweten „höheren Idealismus" niet heeft kunnen vrijpleiten en dat een wezenlijk onderscheid tusschen hem en BERKELEY niet bestaat.

Het „Ding-an-sich", zegt KANT, bestaat; „allein von dem was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d.i. Vorstellungen, die sie in uns wirken indem sie unsere Sinne afficiren". Het komt ons voor, dat KANT hier met datgene een onbekend iets te noemen, van welks bestaan en causale werkzaamheid hij eene logische zekerheid meent te hebben, zich schuldig maakt aan eene contradictio in adjecto. Het geheel onbekende en onkenbare is datgene (datgene hier alleen in logischen, niet in reëelen zin te verstaan) waarvan men geen praedicaat vormen kan, dat alle eigenschappen of openbaringsvormen mist, waardoor het zich als existeerend kenmerken kan en waarvan men daarom noch zeggen kan, dat het er is, noch dat het op eene bijzondere wijze werkt. Of het „Ding-an-sich" is een positief begrip, waarop de categorieën van realiteit en oorzakelijkheid met objectieve geldigheid van toepassing zijn en dus niet „gänzlich unbekannt", of het heeft negatieve beteekenis alleen, zijnde de negatie van alles,

---

1) Vergelijk G. SPICKER, *Kant, Hume und Berkeley* en A. SCHOPENHAUER, *Kritik der Kantischen Philosophie*, zie *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Halle, 1859.

wat kennis heeten kan en dus ook van realiteit en oorzakelijkheid. Zeker is het, dat KANT het „Ding-an-sich" hier in den eerstgenoemden zin opgevat wil zien. Hij kent het eene positieve beteekenis toe. Het is wat buiten de grenzen der waarneming aan de „Erscheinung" correspondeert en deze ten grondslag ligt, de oorzaak, die door aandoening der zinnen voorstellingen te voorschijn roept. Een zoodanig zijn aan te nemen is echter naar onze meening in lijnrechte tegenspraak met de „Kritik der reinen Vernunft" en duidt aan een terugkeer, uit vrees voor het verwijt van Berkeleyanisme, tot de oude door de „Kritik" veroordeelde dogmatische metaphysica.

Kennis is volgens de „Kritik der reinen Vernunft" het product van de aanwending der in het „Verstand" bereid liggende categoriëen op de empirische stof der „Sinnlichkeit." De apriori denkvormen hebben voor de kennis alleen zooverre eenige waarde, als zij in de aposteriori elementen der „Sinnlichkeit" een inhoud vinden, waarop zij toegepast kunnen worden, de aposteriori elementen weer alleen in zooverre zij onderworpen worden aan de wetten des verstands. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind... Nur daraus dass sie sich vereinigen kann Erkenntniss entspringen" [1]). Nu heeft KANT in zijne werken, niettegenstaande deze stellige uitspraken, dat alle kennis eerst met de ervaring begint, niet aangetoond, hoe het mogelijk is de vóórervaringselementen van

1) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., Bd. II, S. 56.

elkaar te scheiden en afzonderlijk te betrachten. Hij veronderstelt de mogelijkheid hiervan zonder meer, noemt de factoren op als van zelf sprekend en gaat er toe over ze — de apriori ten minste — in het breede te behandelen. Wij kennen alleen phenomena, dit is de grondstelling der „Kritik"; van noumena weten wij niets, en toch worden er desniettegenstaande stellige uitspraken gedaan omtrent factoren, die geïsoleerd geene phenomena zijn, maar noumena, en derhalve geen object der kennis [1]). Het aposteriori element der voorstellingen van deze af te scheiden, afzonderlijk te betrachten en er positieve uitspraken over te doen is de kennis van de kennis te abstraheeren — eene logische handeling, waartoe de „Kritik der reinen Vernunft" zelf ons het recht ontneemt.

Buiten de grenzen der „Sinnlichkeit" hebben, volgens de leer van KANT, de categorieën geene objectieve geldigheid. Buiten de wettige grenzen toegepast missen zij elken inhoud en in stede van ons dan objectieve waarheid te leveren, wordt het denken „nichts als ein blosses Spiel mit Vorstellungen", een „reines Hirngespinnst". Tot deze apriori elementen, die niet buiten het phenomenale gebruikt mogen worden, rekent KANT de categorieën van werkelijkheid, noodwendigheid, substantie en causaliteit. Ook tijd en ruimte zijn slechts subjectieve vormen der „Sinnlichkeit" en behooren als zoodanig

2) „Die reinen Anschauungen und die reinen Begriffe werden als reine behandelt und aufgezählt ehe wir überhaupt nur wissen ob sie wirklich rein sind, ob eine ganzliche oder völlige Isolierung dieser beiden Hauptvermögen, Verstand und Sinnlichkeit, auch nur denkbar, geschweige dann realisirbar sei." Zie G. SPICKER, *Kant, Hume und Berkeley,* 1875, S. 26.

niet tot „Dinge-an-sich", maar tot phenomena. Weliswaar is de ruimte het noodzakelijk medium, waardoor wij ons dingen als buiten ons zijnde voorstellen; maar dit „ausser uns" is niet meer dan eene phenomenale uitwendigheid, die van het bestaan van het waarnemend subject geheel afhankelijk is, alzoo dat, indien het waarnemend subject wegvalt, de gansche waargenomene materieele wereld ook wegvallen moet. „Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind) deren Vorstellungen wir äussere nennen im Vergleich mit denen, die wir zum inneren Sinn zählen ob sie gleich ebensowohl bloss zum denkenden Subjecte als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum darin sie angeschaut werden nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann" [1]). Deze phenomenale uitwendigheid geeft ons dan ook geen uitsluitsel omtrent het al of niet bestaan van een zijn, dat als „Ding-an-sich" buiten alle waarneming ligt. „Was wir äussere Gegenstände nennen ist nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlat aber d.i. das Ding-an-sich

1) *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., Bd. II, S. 307—308.

selbst dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann" [1]).

De substantie, hoewel met logische noodzakelijkheid ten grondslag aan iedere voorstelling gedacht, is niet meer dan een denkvorm, die buiten de grenzen van het phenomenon voor het denken geenerlei waarde heeft en op een noumenon niet toegepast kan worden. Want de substantie is hetgeen onder al het wisselende steeds hetzelfde blijft, en dit blijvende is de tijd zelf — de subjectieve vorm der „Sinnlichkeit". „Das Beharrliche ist das Substrat der empirischen Vorstellungen, der Zeit selbst an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. . . . Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinung in der Zeit" [2]).

Tot de apriori denkvormen behoort ook de causaliteit en deze kan daarom als zoodanig buiten de grenzen der mogelijke ervaring ook geene objectieve geldigheid hebben. Van dingen in de phenomenale wereld kunnen wij, ja moeten wij zeggen, dat zij veroorzaakt zijn, dat zij aan elkaar gesnoerd zijn door den causalen nexus; op noumena toepassen kunnen wij dit begrip echter niet. Want noumena zijn niet aan de denkvormen, die de empirische stof beheerschen, onderworpen. Hebben wij het volste recht naar de oorzaken te vragen van alle dingen en gebeurtenissen in het geval, waar gevolg en oorzaak beide tot het zinnelijk waarneembare behooren, zoo is daarmede ons het recht nog niet verleend ook buiten de grenzen

1) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., Bd. II, S. 39—40.

2) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., Bd. II, S. 157.

van het waarneembare oorzaken te zoeken. Laten wij ons daartoe verleiden, dan moeten wij noodwendig, allen vasten grond onder de voeten verliezende, ons bevinden in de wereld niet van feiten maar van hersenschimmen.

Maar indien de categorie van oorzakelijkheid geene wettige toepassing heeft anders dan binnen de grenzen der mogelijke ervaring, wat beteekent het dan, zoo mag men terecht vragen, als KANT van het aan alle ervaring onttrokkene „Ding-an-sich" zegt, dat wij slechts zijne „Erscheinungen" kennen, d. i. „die Vorstellungen die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren?" KANT schrijft hier aan een noumenon causale werkzaamheid toe. Overschrijdt hij niet daardoor zelf de grenzen door hem vastgesteld? Wordt hier niet aan de categorie der oorzakelijkheid, buiten het phenomenale toegepast, alle inhoud ontnomen en moet men hier derhalve, volgens de beginselen der „Kritik der reinen Vernunft", niet oordeelen, dat KANT's „Ding-an-sich", de vermeende oorzaak onzer voorstellingen, niets meer is dan een „Hirngespinnst"?

Indien verder de noodwendigheid een denkvorm is, alleen geldig in de phenomenale wereld, welk recht hebben wij dan van het bestaan der „Erscheinung" te besluiten tot het bestaan van een noumenon? En indien het ook al eene logische noodzakelijkheid blijkt te zijn een noumenon aan de „Erscheinung" te verbinden, is dan dit noumenon iets meer dan een „Gedankenwesen", slechts voor het denken noodzakelijk?

Was KANT consequent geweest, zoo moest hij geconstateerd hebben, dat wij alleen phenomena kennen,

8

dat de categorieën voor zoover wij weten binnen de „Erscheinungswelt" alleen geldig zijn, dat deze „Erscheinungswelt" voor zoover zij aan de receptiviteit onzer natuur beantwoordt ons gegeven is. Hiermede moest hij volstaan hebben. Dat de aanname van een „Ding-an-sich" een overblijfsel is van het dogmatisme en in de critische philosophie geene plaats behoort te hebben, heeft KANT dan ook in de eerste uitgave van de „Kritik" met zoovele woorden zelf erkend. „Ich kann also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe wozu etwas Aeusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft ob dieser innerlich oder äusserlich, ob also alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes seien oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, dahingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen seinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet" [1]).

---

1) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., Bd. II, S. 295.

Het bestaan van een „Ding-an-sich" is hier in de eerste uitgave van de „Kritik" geheel problematisch. Zelfs is het volstrekt niet uitgemaakt, of dit „Ding-an-sich", zoo het ook al bestond, niet met ons eigen Ik geïdentificeerd moet worden. Want voor de meening, dat onze voorstellingen door iets buiten ons veroorzaakt zijn, kunnen wij geene meer overtuigende gronden aanvoeren dan voor die, dat zij van onszelven afkomstig zijn. Dat dit zoo zijn moet, volgt ook reeds daaruit, dat de oorzaak in ieder geval een noumenon is, dat daarom van ons eigen Ik niet onderscheiden kan worden, omdat volgens KANT ook het Ik een noumenon is; want het spreekt van zelf, dat men het eene geheel onbekende en onkenbare van het andere geheel onbekende en onkenbare niet onderscheiden kan, daar alle gegevens voor eene vergelijking en onderscheiding ons ontbreken. Het „Ding-an-sich", zoo erkent KANT op eene andere plaats, „als Noumenon oder besser als transcendentalen Gegenstand betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein" [1]).

En inderdaad heeft KANT de vraag, of onze voorstellingen van onszelven of van dingen buiten ons afkomstig zijn wel aan de orde gesteld, doch niet beantwoord. Om zich tegen het verwijt van Berkeleyanisme te weren, klemt hij zich in de tweede uitgave der „Kritik", niettegenstaande zijne stellige uitspraken in de eerste, op dogmatische wijze vast aan „Dinge-an-sich", mathematische punten, buiten alle tijd en ruimte, zijnde noch oorzaak

---

1) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., Bd. II, S. 288.

van iets, noch substantie, hebbende noch een noodwendig bestaan, noch realiteit, noch mogelijkheid. En dit, men moet het LIEBMANN toegeven, is niets meer dan „ein hölzernes Eisen, ein existenz-unfähiges asylum ignorantiae, dem alle unverdaulichen Probleme der Metaphysik in den Rachen geschoben werden" [1]).

Wij besluiten dan, dat KANT, voor een dilemma komt te staan, dat òf hem zijn „Ding-an-sich" ontneemt, òf de door zijne critische philosophie gestelde grenzen uitwischt: Of hij moet het „Ding-an-sich" aannemen als oorzaak onzer voorstellingen, maar daar de categorieën dan ook op noumena van toepassing zijn, valt daarmede zijne geheele aprioriteitsleer; òf het „Ding-an-sich" moet hij laten vallen, maar dan heeft hij BERKELEY niet overwonnen [2]). In zijne eerste uitgave heeft KANT van de mogelijkheid gewaagd, dat onze voorstellingen afkomstig kunnen zijn òf van onszelven òf van dingen buiten ons. Zoodoende heeft hij ons voor de keuze gesteld tusschen het hypothetisch realisme van LOCKE en het subjectief idealisme van FICHTE. Er is nog eene derde mogelijkheid, waaraan hij niet gedacht heeft en deze heeft BERKELEY aangenomen als de meest rationeele ver-

---

1) O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit,* S. 21.

2) KANT is, indien wij het „Ding-an-sich" daarlaten, idealist en in denzelfden zin als BERKELEY. Wat bij hem nieuw is, is de beantwoording der vraag, welke de bestanddeelen zijn, die onze kennis objectief geldig maken; hoe kennis, die algemeen en noodzakelijk is, mogelijk is. Aan een onderzoek naar de subjectieve voorwaarden der kennis heeft BERKELEY niet gedacht.

klaring van het gegeven-zijn der phenomenale wereld. Maar hierover later.

Heeft ons onderzoek tot dusver ons getoond, dat het realisme dogmatisch is en dat, indien men een buiten alle waarneming liggend zijn bewijzen wil, men aan eene onlogische petitio principii niet ontsnappen kan, zoo is ons resultaat in zooverre eene bevestiging van BERKELEY's leer, als deze het feit inscherpen wil, dat wij alleen phenomena kennen. De vraag moet nu echter gedaan worden, of BERKELEY bij deze stelling gebleven is, dat wij niet meer kennen dan wat object van een subject is en of hij niet een stap verder gaande ook het niet-bestaan bewijzen wilde van eene van alle waarneming onafhankelijke materie. Blijkt het, dat hij het niet-bestaan wel bewijzen wilde, dan liggen de verdere vragen voor de hand, of dit hem gelukt is en zoo niet, of het niet-bestaan van de materie wel ooit bewezen kan worden.

COLLYNS SIMON meent, dat de leer van BERKELEY uit de eenige stelling bestaat: „Was wir das materielle Universum nennen, das materielle Universum mit welchem wir zu thun haben sei ein Phänomen, ein phänomenisches Universum. Sie irren sich", zoo schrijft hij aan UEBERWEG, „wenn Sie voraussetzen dass die Lehre BERKELEY's über die Grenzen und die Natur unseres eigenen Universums, des gesehenen und gefühlten der Sinnenwelt hinausgeht" [1]).

---

1) T. COLLYNS SIMON, *Die Lehre Berkeley's*, zie *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 57, S. 120—165.

In overeenstemming hiermede zegt hij elders: „The whole of BERKELEY's doctrine on the nature of the material substance and of the external universe is contained in the single proposition, that matter is a phenomenon i. e. that its esse is percipi" [1]).

Met deze zienswijze kunnen wij ons niet vereenigen. Beide uit BERKELEY's bedoeling en woorden schijnt het ons duidelijk te zijn, dat hij een bewijs meende te leveren, niet alleen dat de waargenomene wereld van de waarneming afhankelijk is, maar dat er onwaargenomen niets bestaan kan. Zelf noemt hij zijn stelsel: „immaterialism", waardoor hij te kennen geven wil, dat er buiten onze voorstellingen geene absoluut existeerende wezens zijn, behalve geesten en dat God in ons de voorstellingen onmiddellijk en zonder tusschenkomst van hetgeen voor ons een noumenon zijn moet te voorschijn roept. Hij vindt het onnoodig in zijne wereldbeschouwing eene plaats voor de materie in te ruimen. Maar onnoodig is de materie niet alleen, zij is ook onmogelijk en deze onmogelijkheid meent hij logisch bewezen te hebben. „We have no longer any reason te suppose the being of matter, nay it is utterly impossible there should be any such thing, so long as that word is taken to denote an unthinking substratum of qualities or accidents wherein they exist without the mind" [2]). „If there are

1) T. COLLYNS SIMON, *Berkeley's doctrine on the nature of matter,* zie *Journal of Speculative Philosophy,* 1869. Vergelijk ook *On the nature and elements of the external world or Universal Immaterialism,* 1847, waar SIMON zijne opvatting van BERKELEY's leer breed uiteenzet en verdedigt.

2) *Principles of Human Knowledge,* § 73.

difficulties attending Immaterialism, there are at the same time direct and evident proofs of it" [1]). Meer dergelijke plaatsen kunnen bij tientallen aangehaald worden. Geesten en hunne ideëen, dit is de leer van BERKELEY, maken tezamen uit de som van al het bestaande. Eene existentie, die tot geen van deze beide categorieën behoort, is meer dan eene onbewezene mogelijkheid; zij is eene bewezene onmogelijkheid.

De onmogelijkheid van een transcendent zijn heeft BERKELEY, naar onze meening, wel geleerd, maar niet bewezen. De argumenten door hem gebezigd treffen geen doel. De eenige logisch gewettigde conclusie, die hij uit zijne bewijsvoering trekken kan, voert ons slechts tot uitspraken omtrent de phenomenale wereld. Positieve kennis omtrent het al of niet zijn van het transcendente vermogen zij ons niet te geven. De stelling, dat wij phenomena kennen en deze alleen, wordt door de argumenten bevestigd. De stelling daarentegen, dat er geene existentie zijn kan, die niet waargenomen is, is eene gevolgtrekking, die niet uit de premissen volgt en waaraan dientengevolge slechts de waarde toegekend kan worden van eene hypothese. BERKELEY is een dogmatisch idealist, gelijk UEBERWEG een dogmatisch realist is. En evenals deze, wanneer hij het bestaan van een zijn, dat buiten de grenzen onzer waarnemingen ligt bewijzen wil, zich in de netten der petitio principii verstrikt ziet, zoo maakt ook BERKELEY zich schuldig aan een valsche redeneering, die op eene quaternio terminorum berust,

---

1) *Hylas and Philonous,* Dial. III, p. 356.

als hij het niet-bestaan van dit zijn logisch bewijzen wil.

Alle zijn, dat wij kennen, zoo redeneert BERKELEY, is waargenomen object van ons als waarnemend subject. Zonder subject is er geen object mogelijk. Daarom is er geen zijn mogelijk, dat niet object is van een subject. Beide premissen van dit syllogisme zijn volkomen juist. Dat geen object existeeren kan zonder subject, is een axioma, dat door niemand bestreden zal worden. Subject en object zijn correlate, elkaar veronderstellende begrippen. In zooverre iets een object is, is het dat in betrekking tot een subject, dat het als object waarneemt, en in zooverre iets een subject is, is het dat in betrekking tot een object, dat door hetzelve waargenomen wordt. De gevolgtrekking echter, uit deze premissen afgeleid, is valsch. Zij gaat verder dan men met recht uit de gegevens concludeeren kan. Het woord zijn wordt in deze redeneering in tweeërlei zin gebezigd, waardoor wij vier termen in stede van drie bekomen. In de eerste premiss namelijk is er sprake alleen van een zijn, dat door ons gekend wordt, een phenomenaal zijn dus, in de conclusie echter doet men een uitspraak omtrent het bestaan van een niet-phenomenaal zijn. Het zijn in de gevolgtrekking is dus niet identisch met het zijn in de eerste premiss. Indien wij het woord phenomenon in de plaats stellen van het zijn, dat wij kennen in de eerste premiss en het woord noumenon (met negatieve beteekenis alleen, d. i. niet-phenomenon) in de conclusie bezigen, dan komt de valschheid der redeneering beter aan het licht. Zij is dan als volgt: Alle phenomena zijn object van een subject. Zonder subject is er geen object mogelijk. Daarom is er

geen noumenon, d. i. wat niet object is van een subject, mogelijk. De eenige conclusie, die uit de premissen met logische consequentie afgeleid kan worden, is niet dat er geen noumenon mogelijk is, maar dat er geen phenomenon mogelijk is zonder een waarnemend subject [1]). Wil BERKELEY zich niet aan eene quaternio terminorum schuldig maken, dan moet zijn syllogisme als volgt luiden: Alle zijn, dat wij kennen, is waargenomen object van ons als waarnemend subject. Zonder subject is er geen object mogelijk. Daarom is er geen door ons gekend zijn mogelijk, dat niet object is van een subject. Met deze redeneering echter blijft men geheel binnen de grenzen van het phenomenale, laat het zijn of het niet-zijn van het noumenale geheel onaangeroerd en doet niets meer dan eenvoudig te constateeren, hetgeen wij reeds wisten; dat wij phenomena en phenomena alleen kennen.

Zijn en waargenomen-zijn, zegt BERKELEY kunnen wij van elkaar niet scheiden; een zijn te denken, onafhanke-

---

1) „Sofern die Materie ein *vorgestelltes* Objekt des Bewusstseins als Subjekt ist, welches es als Objekt vorstellt, sofern kann sie natürlich als Objekt ohne Bewusstsein als Subjekt nicht existieren, ebenso wie ein Spiegelbild nicht existieren kann ohne Spiegel, sondern *als* Spiegelbild vom Spiegel in seinem Dasein durchaus abhängig ist. Allein wie aus der einfachen analytischen Wahrheit, dass das Spiegelbild nicht ohne Spiegel existieren kann, nicht folgt, dass ausserhalb des Spiegels kein Ding als *realer* Gegenstand existiert, der sich im Spiegel abbildet, ebenso folgt aus der einfachen analytischen Wahrheit, dass die Materie als vorgestelltes Objekt nicht ohne Bewusstsein als vorstellendes Subjekt existieren kann, durchaus nicht dass ausserhalb des Bewusstseins, unabhängig von unseren Vorstellungen, keine Materie als realer Gegenstand existiert, der im Bewusstsein in der Form sinnlicher Wahrnehmungen erscheint." Zie M. WARTENBERG, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus*, Leipz. 1904, S. 16—17.

lijk van ons denken, is eene onmogelijkheid. Toegegeven. Een zijn daarom, zoo concludeert hij uit het voorgaande, dat niet waargenomen of gedacht wordt, is onmogelijk. Dit is te veel gezegd. Want uit het feit, dat zijn en waargenomen-zijn in onze voorstellingen niet gescheiden kunnen worden, volgt nog niet, dat ook buiten de grenzen onzer waarnemingen geen zijn onwaargenomen existeeren kan. Wat geldig is binnen de grenzen onzer kennis, geldt nog niet noodzakelijk buiten deze grenzen; wat waar is van onze voorstellingen is nog niet noodzakelijk ook waar van het transcendente. Dat het esse van het w a a r g e n o m e n e percipi is, beweert BERKELEY met recht; dat er geen esse is, dat niet percipi is, is eene stelling, waartoe hij op grond van zijne argumenten niet besluiten kan; want met de kennis van de verhoudingen van het waargenomene is ons omtrent de verhoudingen van het niet-waargenomene nog niets gegeven.

Tegen LOCKE's scheiding van de eigenschappen in „primary", die realiter, en „secondary", die slechts idealiter bestaan, voert BERKELEY aan, dat de „primary" eigenschappen noodzakelijk zijn moeten, waar de „secondary" zijn; want het is onmogelijk de „primary" zonder de „secondary" of de „secondary" zonder de „primary" te denken. De „primary" eigenschappen kunnen daarom volgens hem evenmin extra mentem existeeren als de „secondary". Tegen deze redeneering moeten wij dezelfde bezwaren inbrengen als tegen de vorige. Dat uitgebreidheid en kleur in de voorstelling van elkaar niet gescheiden kunnen worden, is volkomen juist. Dat zij daarom niet gescheiden existeeren kunnen, is eene conclusie, die uit

de voorgaande stelling niet volgt; want van hetgeen tot ons bewustzijnsinhoud niet behooren kan, kunnen wij niets zeggen, noch dat het bestaat, noch dat het op deze of gene wijze existeert.

Een ander argument, door BERKELEY gebezigd om de onmogelijkheid der materie aan te toonen, is dat zij eene contradictie in zich sluit. Want mogelijk is alleen datgene in welks begrip geene tegenstrijdigheid is. De contradictie in het begrip der materie vindt hij daarin, dat het zijn, dat hij bewezen heeft met het waargenomen-zijn samen te vallen verondersteld wordt ook onwaargenomen te bestaan. De materie moet dan volgens hem gedefinieerd worden als een onwaargenomen waargenomene of wat hetzelfde is, geacht worden te existeeren zonder te existeeren, hetgeen klaarblijkelijk eene absurditeit is. Indien wij deze bewijsvoering analyseeren, zoo vinden wij dat het BERKELEY ook hier niet gelukt is zijn oogmerk te bereiken; dat hij ook hier de onmogelijkheid van een transcendent zijn niet bewezen heeft, maar alleen met zoovele woorden opnieuw geconstateerd heeft, dat wij onmogelijk doordringen kunnen tot wat buiten de grenzen onzer waarnemingen ligt. Want heeft hij ook al bewezen, dat het phenomenon als zoodanig vernietigd wordt, wanneer het van het waarnemend subject gescheiden wordt — wat reeds in het begrip phenomenon opgesloten ligt — zoo geeft dit ons nog geen recht omtrent het noumenon eenige gevolgtrekking te maken. Dat het phenomenon ook niet tegelijk niet-phenomenon kan zijn, dit heeft hij bewezen, zoo hier ook al eenig bewijs noodig was. Dat er geen noumenon is, een zijn,

dat verondersteld wordt buiten alle waarneming te liggen, dit heeft hij niet bewezen; want eene contradictie in het begrip noumenon kan alleen dan aangetoond worden, wanneer men van een noumenon een begrip vormen kan, wat ex hypothesi onmogelijk is.

Onze voorstellingen kunnen, zoo luidt eene andere bewijsvoering -- en daarmee meent BERKELEY het hypothetisch realisme voor goed weerlegd te hebben — een buiten onze waarneming liggend zijn niet vertegenwoordigen; want vertegenwoordiging veronderstelt overeenkomst en eene voorstelling kan alleen een voorstelling en niet hetgeen niet eene voorstelling is gelijk zijn. Ook dit argument, goed beschouwd, brengt ons gelijk de overige niet verder dan de constateering van het feit, dat wij ons bij het denken van onszelven niet losmaken kunnen, dat wij niets waarnemen kunnen onafhankelijk van onze waarneming en dat wij dientengevolge alle zijn denken moeten — zoo wij het ooit denken zullen — als in eene betrekking staande tot onszelven als waarnemend en denkend subject.

Vertegenwoordiging veronderstelt overeenkomst, de overeenkomst te kennen veronderstelt de mogelijkheid van vergelijking, de mogelijkheid van vergelijking weer veronderstelt de mogelijkheid op beide voorwerpen, die vergeleken worden, gelijkelijk het oog te richten. Kan deze laatste noodzakelijke voorwaarde niet vervuld worden, zoo geeft het geen zin van overeenkomst en vertegenwoordiging te spreken.

Daarmede is dan nog niet bewezen, dat er geen overeenkomst en geen vertegenwoordiging is — wat a priori

niet onmogelijk is — alleen kan de vraag of en in hoeverre zij er is, niet beantwoord worden, daar de noodzakelijke data ontbreken, op grond waarvan alleen een antwoord gegeven kan worden. Van overeenkomst, dit heeft BERKELEY aangetoond, kan men alleen spreken daar, waar de beide vergeleken voorwerpen phenomena zijn. Dat een phenomenon een niet-phenomenon niet gelijk kan zijn, heeft hij niet bewezen en kan hij ook niet bewijzen, daar zij met elkaar nooit vergeleken kunnen worden. Eén der te vergelijken voorwerpen — het niet-phenomenon of noumenon (gesteld dat het er is) kan ex hypothesi het denkend subject niet voorgehouden worden.

Behalve hetgeen subject is van een object en hetgeen object is van een subject is er, zegt BERKELEY, niets. Deze stelling kunnen wij van ons standpunt aanvaarden, indien slechts met niets niet bedoeld wordt, — wat naar onze meening BERKELEY wel bedoelde — een absoluut niets. Met recht kunnen wij alleen zeggen, dat er buiten de grenzen onzer waarnemingen voor ons niets bestaat; maar dit niets is dan slechts relatief, betrekking hebbende op onze kennis, eene negatie van alles, waaraan wij een positief karakter toeschrijven. Hetgeen buiten de grenzen ligt van het subject-object, kunnen wij niet anders beschrijven dan als een niet-phenomenon, de negatie (en dit is niet meer dan eene relatieve negatie) van het zijn, dat wij kennen. Of dit niet phenomenon absoluut alle positiviteit uitsluit, weten wij niet en kunnen wij nooit weten. De vraag kan alleen dan uitgemaakt worden, indien wij eene intelligentie bezaten, die het gebied beide

binnen en buiten de grenzen onzer waarnemingen kende, die waarnemen kon onafhankelijk van zichzelve, de dingen, indien zij een van alle waarneming onafhankelijk bestaan hebben, kennen kon, zooals zij zijn, en niet slechts zooals zij ze zou kennen. Zulk eene intelligentie bezitten wij niet en kunnen wij ons zelfs niet voorstellen. Voor ons is het onmogelijk zijn en waargenomen-zijn te scheiden, voor ons is het ondenkbaar, dat het noumenon gekend kan worden zonder dat het daardoor gereduceerd wordt tot de positie van het phenomenon en wij kunnen ons eene andere intelligentie niet anders voorstellen dan naar de gelijkenis van de onze.

Of er een zijn bestaat onafhankelijk van alle waarneming is eene vraag, die langs den weg van logische redeneering nooit uitgemaakt kan worden. Met al onze kennis blijven wij steeds beperkt binnen de grenzen van het subject-object. Wat buiten deze grenzen ligt, is onbekend, het is òf voor ons niets òf, indien wij het als iets positiefs voorstellen, zoo is deze positiviteit onze eigene reproductie van het subject-object der waarneming. Zegt men, dat er een zijn bestaat of niet bestaat behalve hetgeen subject is of object, zoo veronderstelt dit in beide gevallen, dat men dit zijn denken kan, (hetgeen onmogelijk is) in het eene geval om zijn bestaan te bevestigen, in het andere om het te loochenen [1]). Wil men het bestaan of het niet-bestaan van dit zijn bewijzen, zoo geraakt men òf in het eerste geval in de draaikolk der petitio principii òf

---

1) Vrgl. J. F. FERRIER, *On the crisis of modern speculation,* zie zijne *Philosophical Remains,* p. 261—288.

verzeilt men in het tweede op de klip der quaternio terminorum. Beide het realisme en het idealisme kunnen hunne stellingen niet bewijzen. Beide zijn zij niet meer dan hypothesen, die weliswaar niet a priori onmogelijk zijn, maar die, wil men op het gebied van logische zekerheid blijven, beide van de hand moeten gewezen worden als dogmatisme.

Alle bespiegelingen omtrent het zijn of het niet-zijn van iets, dat niet subject of object is, beschouwen wij als ijdel. Dergelijke speculaties houden zich bezig met eene vraag die, indien zij ook al gesteld kan worden, zeker niet kan worden beantwoord. Met het phenomenale hebben wij de grenzen van ons denken bereikt; buiten deze grenzen verliezen wij allen grond onder de voeten. Het denken, mist er elken inhoud [1]).

Wij moeten daarom den eenigen weg, die nog voor ons openblijft, inslaan en zonder eene keuze te doen tusschen het hypothetisch realisme en het hypothetisch idealisme, met BERKELEY de phenomenale wereld aanvaarden als de reëele, niet omdat wij, (wat BERKELEY meende gedaan te hebben) bewezen hebben, dat er geen noumenon is, maar omdat wij niets reëeler kennen of denken kunnen dan hetgeen object is van onze waarneming [2]).

---

1) Dit is reeds door LOCKE ingezien, die om deze reden een voorlooper van KANT kan genoemd worden. „The simple ideas we receive from sensation and reflection are the boundaries of our thoughts, beyond which the mind, whatever efforts it would make is not able to advance one jot." Zie *Essay on Human Understanding,* BK. II, Ch. XXIII, § 29.

2) „Genuine idealism denies that we can separate in thought objects

Dit is ook idealisme, maar niet dat idealisme, dat met categorische zekerheid een absoluut oordeel meent te kunnen uitspreken over het zijn van het heelal.

Wij stellen daarom tegenover het hypothetisch of absoluut idealisme van BERKELEY een bescheidener idealisme, dat wij bij gebrek aan een beter woord het empirische noemen. Dit empirisch idealisme is identisch met de leer van BERKELEY, zooals die door COLLYNS SIMON opgevat is, en bestaat uit de eenige stelling, dat wij phenomena en deze alléén kennen, wijl eene materie, die van het waargenomen-zijn gescheiden is, voor ons ondenkbaar is. Onze materieele wereld, de wereld, die wij met onze zintuigen waarnemen en waarmede wij te doen hebben, is volgens deze leer voor ons de reëele en haar esse is percipi. Erkennende, dat noch het zijn, noch het niet-zijn van het transcendente bewezen kan worden, beperkt dit idealisme zich tot het gebied der waarneming en der intuitieve zekerheid en hier is het onaantastbaar. Want iets bewijzen wil het niet; het constateert alleen een feit.

Het empirisch idealisme kan het hypothetisch realisme niet weerleggen, omdat het bewijs, dat de materie niet bestaat, nooit geleverd kan worden. Maar den realist weerleggen behoeft de empirische idealist ook niet. De

---

and perceptions at all, and hence this system has nothing whatever to do either with the preservation or with the destruction of the material universe and hence too it is identical in its length, breadth and whole significance with genuine unperverted realism, which just as stoutly refuses to acknowledge the operation of this pretended faculty (abstraction)." Zie J. F. FERRIER, *Philosophical Remains,* p. 309.

taak rust niet op hem om te bewijzen, dat er geen materie is, maar op den realist, dat zij er wel is. In den strijd tusschen het idealisme en het realisme rust ongetwijfeld het onus probandi op het laatste.

De kracht der realistische bestrijders van BERKELEY ligt daarin, dat zij aantoonen kunnen, dat hunne stelling, dat er eene materie is, met evenveel (of wat naar onze meening nader aan de waarheid komt, met even weinig) recht als logisch bewezen kan worden beschouwd als de zijne, dat zij er niet is. Wat zij echter niet ingezien hebben is, dat het bewijs door hen en niet door hem geleverd moet worden en dat wij, zoo zij hunne stelling niet rechtvaardigen kunnen, hem voorshands gelijk geven moeten, ook al kan hij het niet-bestaan der materie niet bewijzen. Eene stelling als de volgende tegen BERKELEY aangevoerd: „Kein entscheidender Grund hindert uns anzunehmen, dass die Materie, die wir in unserem Bewusstsein wahrnehmen, auch jenseits unseres Bewusstseins als absolute Realität unabhängig von unseren Wahrnehmungen existiert" [1]), kunnen wij als juist aanvaarden, zonder dat wij daarmede behoeven te erkennen, dat de positie van het realisme tegenover het empirisch idealisme door deze waarheid in het minst versterkt wordt. De constateering van de mogelijkheid van iets, dat wij ons niet denken kunnen, kan ons niet helpen om tot eene beslissing omtrent het zijn of het niet-zijn ervan te komen. Het werkelijk bestaan moet bewezen worden en zoo dit

1) M. WARTENBERG, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus*, S. 15.

niet kan, moet men het als onbewezen van de hand wijzen.

De scherpzinnige critiek, door STIER van realistisch standpunt op het stelsel van BERKELEY uitgeoefend, komt in hoofdzaak daarop neer, dat hij het onus probandi van het realisme op het idealisme tracht te schuiven. „Soferne die Beziehung unserer Wahrnehmungen auf Gegenstände unmittelbar aus den psychologischen Vorbedingungen der Erkenntniss resultiert, hat die Wahrnehmung in diesem Sinne als ein primitiver Factor unserer Erkenntniss zu gelten und zwar so lange bis er auf Grund logischer resp. erkenntnisstheoretischer Untersuchungen seiner Bedeutung und Berechtigung verlustig erklärt worden ist. Wenn wir unsere Erkenntniss-funktionen anzweifeln wollen, bevor wir durch prüfende Berichtigung erfahren haben, dass sie in die Irre leiten, so hört alles Erkennen auf. Dieses methodischen Fehlers hat sich BERKELEY dadurch schuldig gemacht, dass er die Beziehung der Wahrnehmung auf einen Gegenstand von vornherein ignoriert oder als willkürliche Erfinding behandelt und zwar bevor er Gründe dafür beigebracht hat, dass eine solche Beziehung einen Irrthum involviere" [1]). Hij beroept zich evenals vóór hem REID, DUGALD STEWART en Sir WILLIAM HAMILTON op de „common sense", het algemeen geloof van het naief bewustzijn, dat de dingen ook bestaan, als zij niet waargenomen worden. De taak van het idealisme is, meent hij, dit naief realisme

1) TH. STIER, *Analyse und Kritik der Berkeley'schen Erkenntnisstheorie und Metaphysik*, S. 41—53.

te weerleggen, de onjuistheid aan te toonen van de meening, dat de dingen ook onwaargenomen bestaan en indien het dat niet kan, dan moet men volgens hem voorshands aan de uitspraak van het naief bewustzijn zijn geloof schenken en het idealisme als onbewezen verwerpen. Het idealisme, dat het realisme niet weerleggen kan, staat voor hem gelijk met scepticisme. „Grade darin dass BERKELEY ein Element unserer Erkenntniss auf intuitive Weise beseitigen will, dass er es nicht für nöthig hält sich hierfür auf einen Widerspruch gegen andre Erkenntnisse zu berufen und einen solchen Widerspruch als Beweisgrund herbeizuziehen, — grade darin zeigt sich dass BERKELEY willkürlicher Weise ein Element aus unserer Erkenntniss hinweg dekretiert, dass er Skeptiker ist" [1]).

Dat aan een niet verder te analyseeren en noodzakelijk element van onze kennis geldigheid toegekend moet worden, is eene waarheid, die wij niet betwisten zullen. Het is echter de vraag, of het geloof aan het zelfstandig, van de waarneming onafhankelijk bestaan der dingen, waaraan door realisten zooveel waarde toegekend wordt, wezenlijk een onafgeleid en noodzakelijk bestanddeel der kennis is. En hierop kunnen wij niet anders dan ontkennend antwoorden.

Vooreerst moeten wij aanmerken, dat de niet-philosoof zeker nooit aan een onwaarneembaar substraat achter het phenomenon denkt. De waargenomene wereld is voor hem de reëele. Hij gelooft echter, dat het

---

1) TH. STIER, a. a. O. S. 41—53.

waargenomene er blijft ook als hij het niet waarneemt, dat het waargenomene ook onwaargenomen bestaat en dit geloof is het, dat hem van den idealist onderscheidt. Dit geloof is echter naar onze meening geen oorspronkelijk datum van het bewustzijn, zooals de „commonsense" philosophen meenen, maar uit de ervaring afgeleid. Het ontstaat daardoor, dat men onder gelijke omstandigheden telkens gelijke waarnemingen heeft, de dingen, in populaire taal, telkens terugvindende, dat men zich niet bewust is het waargenomene door eigen geesteswerkzaamheid te scheppen en dat anderen gelijke indrukken als wij ontvangen ook in onze afwezigheid. De twijfel aan of de loochening van de materie doet de kennis nog niet te niet, wat wel het geval moest geweest zijn, indien het geloof aan haar bestaan een oorspronkelijk en noodzakelijk element der kennis ware. Het naief realisme bovendien, verre van gegrond te zijn in „psychologischen Vorbedingungen der Erkenntniss", staat tot het empirisch idealisme niet anders dan in de betrekking van de halve tot de heele waarheid. Want de niet-philosoof neemt het phenomenon waar zonder daarbij te bedenken, dat hij het waarneemt. Hij schenkt aan het object de volle aandacht en vergeet daarbij, dat het object, object is van een subject. Hij voegt niet iets tot onzen bewustzijnsinhoud toe, waardoor deze objectiviteit verkrijgt, maar trekt er iets van af — t. w. den noodzakelijken subjectieven factor — niet door eene werkelijke bewuste afscheiding, hetgeen zooals wij reeds aangetoond hebben, eene onmogelijkheid is, maar door eene onwillekeurige verwaarloozing ervan, door het niet in acht nemen

van het volledige feit der waarneming. De philosophie nu brengt dezen verwaarloosden subjectieven factor tot volle bewustzijn en stelt in het licht het volledige feit van de onscheidbare eenheid van subject en object.

Tusschen het naief realisme en wat wij het empirisch idealisme noemen kunnen wij daarom geene zoodanige tegenstrijdigheid ontdekken, dat zij niet met elkaar in overeenstemming zouden kunnen gebracht worden. Het eerste berust op geene psychologische noodzakelijkheid of natuurlijk instinct of innerlijke openbaring, waaraan niet getwijfeld mag worden, maar op gebrek aan philosophische reflectie. Het laatste is niet de negatie van het eerste, maar de aanvulling van eene engere, eenzijdige beschouwing.

Zich nu te plaatsen op het standpunt van het naief realisme, zooals STIER in navolging van de Schotsche philosophen doet en van den empirischen idealist een bewijs voor het niet-bestaan der materie te vergen, is onzes inziens onwijsgeerig. De philosoof moet zich plaatsen op het volledige feit, dat wij met intuitieve zekerheid kennen, waaraan te twijfelen met intellectueelen zelfmoord gelijkstaat, het feit, dat al het waargenomene object is van een subject. En op dit feit staande, kan hij den realist met recht toevoegen: ik behoef niets te bewijzen, want ik neem voorloopig niets aan, waarvan ik geene intuitieve zekerheid heb. Gij gelooft aan iets, dat ik mij niet voorstellen kan, iets, dat ik in mijne wereld nergens aantref. Kunt gij het bestaan daarvan bewijzen? Op u rust het onus probandi. Kan ik uwe stelling niet weerleggen, zoo ben ik

daarom nog geen scepticus. Kunt gij daarentegen uw standpunt niet rechtvaardigen, zoo zijt gij een dogmatist [1]).

Heeft ons onderzoek ons tot dusver het negatieve resultaat geleverd, dat eene transcendente realiteit als grond en oorzaak van onze onmiddellijk gekende en slechts in de termen onzer zinnelijkheid uit te drukken wereld, niet bewezen, noch bewijsbaar, noch denkbaar is, zoo volgt daaruit van zelf, dat aan de dingen, die wij kennen, geene existentie toegekend of ontzegd kan worden op grond van eene betrekking, waarin zij zouden staan of niet staan tot eene zoodanige realiteit. Eene onwaarneembare zelfstandige materie, zoo zij ook al bestond, is eene onbekende kwantiteit en over de relatie te disputeeren, waarin X tot onze waarnemingen staat, is niet alleen vruchteloos, maar zonder zin. Buiten onze waargenomene wereld hebben

1) Dat de gelijke onmogelijkheid van eene logische weerlegging van de realistische en de idealistische stelling, het idealisme nog niet noodzakelijk tot dezelfde philosophische waarde behoeft te reduceeren, die aan het realisme toekomt, is door T. H. Huxley niet ingezien. „The philosophical materialist who takes the trouble to comprehend Berkeley, finds that strict logic carries him no further than some such answer as this to the philosophical idealist: well, if I cannot show that you are wrong, you cannot show that I am, if I should happen to be right, your proofs of the impossibility of knowing anything but states of consciousness would be as valid as they are now.... The speculative game is drawn, let us get to practical work." Zie *Collected Essays*, vol. VI, Appendix, Note A. Het idealisme heeft ongetwijfeld, zoolang niet bewezen is, dat wij *met evenveel recht* uitgaan mogen van de *existentie* der dingen als van onze *kennis van die existentie*, een eerstgeboorterecht, een voorsprong boven het realisme.

wij geen houvast, niets dat ons als maatstaf of toets bij de beoordeeling dienen kan.

En toch valt het niet te ontkennen, dat een toets, welke die ook zijn moge, inderdaad door ons gebruikt wordt. Want wij weten, wat een juist en een valsch oordeel, wat ware kennis en illusie is; wij spreken van voorwerpen, die alleen gedacht worden en voorwerpen, die ook werkelijk zijn. Deze onderscheiding, die wij allen maken te verklaren en aan te toonen wat de maatstaf, de toets is door ons bij de beoordeeling onzer waarnemingen gebruikt, is de taak, die op den idealist rust.

Aan te toonen dat het esse der wereld in percipi bestaat zonder meer is daarom als eene hoogst onbevredigende kenschetsing van het zijn aan te merken. Want het existeerende niet alleen, maar ook het alleen gedachte is object van een denkend subject. Wordt door den idealist geen grond aangegeven ter verklaring van de gemaakte onderscheiding tusschen het werkelijk bestaande en het alleen gedachte, die de plaats innemen kan der van de waarneming onafhankelijke materie van den realist, dan kan hij niet verwachten overtuiging van de waarheid zijner stelling te wekken. Want welke de overeenkomst tusschen het existeerende en het bloot gedachte ook zijn moge, ongetwijfeld worden zij algemeen beschouwd in tegenstelling tot elkaar te staan. „Der Mensch" zegt BAUMANN, „wenn er zuerst diese Beweise (voor de idealiteit der wereld) hört und sich ihnen nicht entziehen kann, meint alle Herrlichkeit der Welt sei damit zerstört. Alles ist Vorstellung, das ist ihm so viel wie, alles ist blass und öde; er ist gewohnt Vorstellung in Gegensatz zur Wirk-

lichkeit, Denken in Gegensatz zum Leben, Theorie in Gegensatz zur Praxis zu stellen. Das ist nur Vorstellung, ist ihm so viel wie: das ist ein leerer Gedanke eine müssige Einbildung" [1]). Bevredigend kan daarom slechts die wijsbegeerte zijn, die niet alleen aantoont, dat het zijn in eene noodzakelijke betrekking tot het subject staat, maar ook de kenmerken duidelijk in het licht stelt, waardoor het existeerende zich van het alleen gedachte onderscheidt. Het zijn is waargenomen-zijn — dit hebben wij toegegeven — maar het is nog meer. Wat is dit meer? BERKELEY heeft, zooals wij boven reeds aangetoond hebben, deze vraag niet altijd in het oog gehouden. De substantialiteit aan de wereld ontnemende heeft hij zich niet genoeg moeite gegeven het substantie-begrip grondig te onderzoeken en te verklaren, en het gewone denken in overeenstemming te brengen met zijn stelsel. In ieder geval was zijne oplossing, hoewel in hoofdzaak juist, gebrekkig en onbevredigend. Vandaar zooveel misverstand.

Het existeerende wordt algemeen geacht zich van het alleen gedachte daarin te onderscheiden, dat het tot het denken in eene betrekking van onafhankelijkheid staat, terwijl het alleen gedachte van het denken afhankelijk is [2]). Dit onderscheid moet men echter niet zóó opvatten alsof het existeerende en het alleen gedachte de existentie met elkaar gemeen hebben, zijnde het eerste eene

1) J. J. BAUMANN, *Die Philosophie als Orientierung über die Welt*, Leipzig, 1872, S. 382.

2) Vrgl. JULIUS BERGMANN, *Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein.* Zie *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. II. 1896, S. 145—173 u. S. 289—316.

onafhankelijke, het tweede eene afhankelijke existentie. BERKELEY kende ook aan het alleen gedachte existentie toe [1]), en daarin deed hij onzes inziens verkeerd. Want het existeerende en het alleen gedachte verschillen van elkaar daarin, dat het *zijn*, dat aan het eerste toekomt, bij het tweede ontbreekt. Het eerste is een zijn, het tweede is een niet-zijn. Het alleen gedachte is van het denken niet afhankelijk wat zijne *existentie* betreft, maar wat zijn *inhoud* betreft. Insgelijks is ook het existeerende van het denken niet wat zijne existentie betreft onafhankelijk. Afhankelijkheid en onafhankelijkheid van het denken drukken niet eene verhouding uit, waarin het zijn tot het denken staat, maar zeggen ons alleen iets omtrent *het denken*. De afhankelijkheid van het denken van het niet-existeerende en alleen gedachte bestaat dan daarin, dat de inhoud van het voorwerp willekeurig door het denken bepaald kan worden. Het denken bepaalt hier zijn voorwerp en wordt zelf niet door het voorwerp bepaald. En de onafhankelijkheid van het existeerende bestaat insgelijks niet in de onafhankelijkheid van het zijn, maar daarin, dat het denken door het voorwerp, dat gedacht wordt, bepaald wordt, zich in het toekennen van existentie en eigenschappen naar het gedachte voorwerp schikken moet. Beide het alleen gedachte voorwerp dus en het existeerende zijn objecten van het denken. Alleen bepaalt in het eerste geval het denken

3) „But say you then a chimera does exist? I answer, *it doth in one sense* i. e. it is imagined. But it must be well noted that existence is vulgarly restrained to actual perception and that I use the word perception in a larger sense than ordinary". Zie *Commonplace Book*, p. 427.

het gedachte object, in het tweede het gedachte object het denken. Dit is het wat BERKELEY bedoelde met de stelling, dat existeerende dingen onafhankelijk zijn van onzen wil, hoewel niet onafhankelijk van ons denken. Afhankelijkheid en onafhankelijkheid zijn verhoudingen tusschen het gedachte voorwerp en het existeerend voorwerp aan den eenen, en het denken aan den anderen kant. Het zijn, dat aan het existeerend voorwerp toegekend wordt, blijft hier buiten rekening, wat bij de afhankelijkheid van het alleen gedachte van zelf spreekt, daar dit geen zijn bezit, dat in eenige betrekking tot het denken treden kan.

Het zijn, dat wij aan existeerende dingen toeschrijven, behoort deze dingen zelve toe. Het hangt niet van ons af, of de existeerende dingen existentie hebben of niet. Want ware het zoo, dan zou ons denken naar believen bepalen kunnen, of het door het voorwerp bepaald zal worden of niet. Dit zou de existeerende dingen terugbrengen tot de afhankelijkheid van het denken van het alleen gedachte en het onderscheid tusschen beide uitwisschen. Van het voorwerp, dat existeert, hangt het af, of ons oordeel omtrent hetzelve recht of verkeerd is. Het waargenomen ding zelf bevat het zijn tengevolge waarvan het denken bepaald wordt. Het denken past niet het begrip zijn elders verkregen op het waargenomen voorwerp toe.

Indien nu het zijn in de dingen zelve ligt, zoo moet men met KANT instemmen, dat van een existeerend voorwerp de existentie nooit een praedicaat in een oordeel zijn kan. „Sein ist offenbar kein reales Prädicat d. i. ein Begriff von irgend etwas was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss

die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst". [1]) Alleen als subject kan het zijn in een oordeel staan. Want het zijn, dat de voorwaarde is van het hebben van eigenschappen, kan niet zelf een eigenschap zijn naast de eigenschappen, welke door hetzelve alleen mogelijk zijn. Werkelijke existentie behoort òf in het geheel niet tot een voorwerp òf anders tot het voorwerp met al zijne eigenschappen. Van een voorwerp derhalve te zeggen, dat het bestaat, is niet de existentie tot praedicaat van dat voorwerp te maken, maar alleen te constateeren, dat het voorwerp van het denken onafhankelijk is, onafhankelijk in den zin, dat het verstand in de beoordeeling zich door het voorwerp en al zijne toebehoorende eigenschappen bepalen laat.

Uit het feit, dat het zijn in het voorwerp zelf ligt, en dat het niet als praedicaat van dat voorwerp in een oordeel staan kan, volgt verder, dat het zijn niet tot eene voorstelling toegevoegd kan worden, waardoor die voorstelling een werkelijk bestaand voorwerp wordt. Een existeerend voorwerp en de voorstelling van dat voorwerp zijn in allen deele aan elkaar, wat hunne praedicaten betreft, gelijk. De voorstelling behoeft niets meer om ook werkelijk te zijn. Bevatte het existeerend voorwerp iets meer dan de voorstelling, namelijk existentie, zoo zou de existentie een eigenschap zijn, welks toevoeging deze voorstelling verrijkt, en niet, hetgeen zij inderdaad is, de voorwaarde van alle eigenschappen.

Indien nu eene voorstelling in niets van het existeerend voorwerp, welke het vertegenwoordigt, verschilt, zoo volgt

1) *Werke*, Bd. I, S. 467.

daaruit, dat ook iedere voorstelling en dientengevolge ieder oordeel, de existentie van het voorgestelde veronderstelt. En deze veronderstelde existentie behoort noodzakelijk tot de voorstelling, alzoo dat eene voorstelling zonder inbegrip van de veronderstelde existentie van het voorgestelde voorwerp, eene onmogelijkheid is.

Dit beteekent nog niet, wat men bij eene oppervlakkige beschouwing zou kunnen meenen, dat daarom ook iedere voorstelling een werkelijk existeerend voorwerp vertegenwoordigt. Wij houden alleen vol, dat alle voorstellingen, beide van existeerende en niet-existeerende voorwerpen, aan elkaar gelijk zijn, ook daarin, dat zij hun voorwerp als existeerend veronderstellen. De voorstelling bijvoorbeeld, die wij ons van de Lilliputters maken, verschilt, als zoodanig beschouwd, in niets van die, welke wij van de Zulus hebben. Het eenig onderscheid bestaat daarin, dat wij het besef hebben, dat aan de ééne voorstelling objectieve geldigheid toekomt, aan de andere niet; en dit onderscheid betreft niet de voorstellingen als zoodanig, maar hetgeen met de voorstellingen gepaard gaat.

De voorstelling van een werkelijk bestaand voorwerp onderscheidt zich, hebben wij gezegd, van de bloote voorstelling, die slechts een verondersteld zijn in zich sluit daarin, dat zij gepaard gaat met het besef van objectieve geldigheid, met het gevoel dat wij terecht zoo denken en niet anders, het gevoel dat ons denken in zijne oordeelvellingen zich naar het voorgestelde voorwerp schikken moet. Waarop nu berust dit besef van geldigheid? Wat is de grond van de afhankelijkheid, die het voorwerp ten opzichte van ons denken bezit? Of nog

anders uitgedrukt, wat is het zijn van een existeerend voorwerp, waardoor dat voorwerp onafhankelijkheid ten opzichte van ons denken verkrijgt? Onafhankelijkheid van ons denken is niet de grond van de existentie van het voorwerp, maar omgekeerd is de existentie van het voorwerp de grond van de onafhankelijkheid. De onafhankelijkheid, waarin een existeerend voorwerp ten opzichte van ons denken staat te constateeren, is daarom nog niet de existentie te verklaren, maar alleen de verhouding aan te toonen, waarin de existentie tot iets anders, namelijk ons denken, staat.

De voorstelling van een werkelijk existeerend voorwerp sluit in zich — en hierin moet de grond gezocht worden van de boven vermelde onafhankelijkheid en geldigheid — een universeel element, dat bij het alleen gedachte ontbreekt. Het oordeel: „dit is een steen", veronderstelt eene vroegere en soortgelijke ervaring of reeks van ervaringen. Een steen wordt door ons niet slechts waargenomen, maar herkend. En slechts door de samensmelting van het tegenwoordige en het voorafgegane is het oordeel: „dit is een steen", mogelijk. Zooals wij reeds vroeger bij onze critiek op BERKELEY's nominalisme aangetoond hebben, heeft eene voorstelling voor ons denken, dat in zijn wezen universeel is, geene beteekenis, tenzij zij meer is dan zichzelve, tenzij zij boven het individueele en bijzondere, waaraan zij gebonden is, uitgaat en het geheele genus, waartoe zij behoort, impliceert. Het oordeel: „dit is een steen", veronderstelt bij ons het bewustzijn van eene klasse, waartoe wij de bijzondere waarneming, waarop het oordeel gegrond is, rekenen. Het bewustzijn

van eene klasse veronderstelt weer eene reeks van gelijke ervaringen. Het oordeel: „dit is een steen", veronderstelt bovendien de kennis van dat, waarvan een steen zich onderscheidt, de kennis van wat n i e t een steen is. Onderscheiding is de allereerste voorwaarde der kennis.

Hieruit volgt, dat het werkelijk existeerende alleen iets zijn kan, dat eene plaats heeft in den samenhang onzer werkelijke of mogelijke ervaringen, dat tezamen met andere existeerende dingen existeert, of nog anders uitgedrukt, dat in een existeerend geheel existeert, met dezelfde existentie als dat geheel.

Op dit universeel element heeft ook BERKELEY den nadruk gelegd, waar hij aantoont, dat onze waarnemingen de teekenen zijn van andere vroeger door ons ontvangene indrukken. Hij heeft zich echter bijna uitsluitend er toe bepaald deze betrekking in het licht te stellen, zooals zij bestaat tusschen de gezichts- en de tast-indrukken. Niet sommige, maar a l l e indrukken, die als reëel erkend worden, impliceeren noodzakelijk andere voorafgegane indrukken.

Het zijn, dat een voorwerp toebehoort, is het zijn van de existeerende wereld, waarin dat voorwerp eene plaats heeft. Niets kan als existeerend aangemerkt worden, of daarmede wordt betrokken de existentie der geheele wereld. In het werkelijk existeerende staat derhalve altijd het zijn tot het voorwerp in de reëele betrekking van het universeele tot het bijzondere. En waar het voorwerp als existeerend erkend wordt, daar moet het waarnemend subject deze reëele betrekking ook in het oog houden.

De existeerende wereld is dan steeds in ieder existentie-

oordeel het subject, het existeerend voorwerp het praedicaat [1]). In het oordeel: „deze steen existeert werkelijk", is niet de steen het subject en de existentie het praedicaat, maar de existeerende wereld het subject en de steen het praedicaat. Het oordeel: „deze steen existeert werkelijk", wordt dan beter uitgedrukt met de woorden: er is een steen, of nog beter: de existeerende wereld bevat ook dezen steen. Het alleen gedachte is in tegenstelling met het existeerende dat, waarvan de veronderstelde existentie niet de existentie der existeerende wereld in zich sluit, dat wat geisoleerd is en geene plaats heeft naast andere existeerende dingen in een existeerend geheel.

In een existentie-oordeel richt zich dus het verstand noch naar eene transcendente realiteit, zooals de realisten meenen, noch naar het ding zelf, dat beoordeeld wordt, maar naar het existeerend wereld-geheel. Compatibiliteit met de existentie der wereld is de toets van de mogelijkheid, het werkelijk bevat-zijn in die existentie de toets van de realiteit van bijzondere voorwerpen. De bijzondere voorwerpen doen zich aan ons voor als onafhankelijk van ons denken, kunnende hunne eigenschappen niet naar willekeur door ons bepaald worden, omdat de grond dezer onafhankelijkheid, namelijk de existentie van het voor-

1) „Das Dasein eines von unserem Ich verschiedenen Dinges besteht in seinem Zusammensein mit anderen Dingen in der Welt oder kürzer in seinem Enthaltensein in der Welt und alle auf solche Dinge sich beziehenden Existentialurtheile haben mithin zum Gegenstande die Welt und sagen von ihr aus, dass sie ein gewisses Ding bez. Dinge einer gewissen Art in sich fasse". Zie JULIUS BERGMANN, *Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein*, zie *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. II, 1896, Abschn. III.

werp, aan de wereld toebehoort. Maar wat is nu weer de grond van de existentie der wereld? Richt zich het verstand in een existentie-oordeel over een bijzonder voorwerp naar het wereld-geheel, naar wat moet zich het verstand richten als het oordeelt, dat het wereld-geheel zelf existeert?

Te antwoorden, dat de wereld existeert, omdat zij begrepen is in een grooter existeerend geheel, evenals de bijzondere voorwerpen in haar, is niet mogelijk, daar de wereld zelve de samenvatting is van al het bestaande. Te zeggen, dat zij existeert, omdat zij alle existeerende dingen omvat, zou eene cirkel-redeneering zijn, daar de grond van de existeerende dingen reeds gevonden is in de existentie der wereld. Wat dan?

Er blijft slechts éène andere mogelijkheid over. De wereld existeert, omdat zij o n s insluit, o n s Ik, niet het d e n k e n d Ik, dat de wereld en het gedachte Ik denkt — want het gedachte kan het denkende niet omvatten — maar het g e d a c h t e Ik, dat als eene existentie gedacht wordt naast andere existeerende voorwerpen in de wereld. Het gedachte Ik wordt door het denkend Ik als existeerend gedacht en zijne existentie berust op zijne identiteit met het denkend Ik.

Bijzondere voorwerpen kunnen niet gedacht worden als existeerend, zonder dat de existeerende wereld mede gedacht wordt. En insgelijks kan de wereld niet als existeerend gedacht worden, zonder dat ons existeerend Ik mede gedacht wordt. De existentie van ons Ik wordt dus noodzakelijk door alle existentie geimpliceerd. Een bijzonder voorwerp existeert, omdat het vastgeknoopt is aan en in

eene reëele betrekking staat tot de existentie der wereld. De wereld existeert, omdat zij in eene reëele betrekking staat tot ons existeerend Ik en wat in eene reëele betrekking staat tot iets, dat existeert, moet zelf existeeren. Ons Ik is dus de Ur-type van alle existentie, het feit, dat de conditie is van alle feiten.

Ware kennis is kennis van een feit of feiten. Een feit kan alleen dat zijn, wat naast andere dergelijke feiten bestaat in de wereld van feiten. Een feit veronderstelt eene vroegere ervaring of reeks van ervaringen. Wat een feit van een bloot phantasie-beeld onderscheidt, is juist dit ingevoegd-zijn in de ervarings-reeks.

Hieruit volgt, dat van feiten en van ware kennis (in tegenstelling tot bloote verbeelding) alleen gesproken kan worden in een later stadium van het denkproces, als er reeds eene reeks van ervaringen is, waarin eene voorstelling kan gezegd worden ingevoegd of niet ingevoegd te zijn. Onze eerste ervaring staat evenzeer buiten de reeks als een phantasie-beeld. Zij is daarom van dit laatste niet te onderscheiden. Het kenmerkende van alle feitelijke kennis, dat aan het voorwerp onzer kennis objectiviteit verleent, ontbreekt hier nog geheel en al. Eerst bij onze latere kennis weten wij, dat er iets te kennen is, speuren wij na en verwachten wij vooraf, een indruk te ontvangen gelijk aan de indrukken, die wij reeds vroeger ontvangen hebben. Hier spreken wij van het ontvangen van een indruk ab extra, van een voorwerp, dat onze zinnen affecteert. Maar bij onze eerste ervaring kan deze spanning nog niet bestaan, is er nog niets voorafgegaan, waarmede onze eerste indruk in betrekking gesteld zou kunnen

worden. Al onze kennis begint absoluut met eene subjectieve gewaarwording, een gevoel, op een gebied waar kennis en phantasie synoniem zijn.

Deze eerste ervaring of gewaarwording is voor ons, als wij er ons van bewust worden, d e w e r e l d; de wereld, die in eene reëele betrekking tot ons Ik staat, en die dezelfde existentie, die zij zelve bezit, namelijk die van eene voorstelling te zijn van het Ik, aan de dingen verleent, die zij bevat, of die zij later door onze toenemende kennis bevonden zal worden te bevatten.

De wereld, zooals wij haar het eerst gewaarworden, is een uniform of, zoo men wil, een onbepaald geheel [1]). De vooruitgang onzer kennis bestaat daarin, dat deze oorspronkelijke eenheid door het denken analytisch bearbeid wordt, hetzij onwillekeurig naar aanleiding van objectieve toestanden, die de aandacht tot zich trekken, hetzij door de op eigen initiatief gewilde richting der opmerkzaamheid op de in het object bereid liggende verscheidenheid. Zoo onderscheiden wij in de oorspronkelijke eenheid der wereld verschillende eenheden van elkaar verschillend in eigenschappen, eenheden, die zelve weer op hun beurt de voorwerpen worden van eene verdere analytische werkzaamheid, waardoor verschillende vroeger onbekende eigenschappen aan het licht worden gebracht. Zoo ontstaat

---

1) „Das Mannigfältige" of KANT ought to be „das Verworrene" or „das Unbestimmte". This should not be poured into ready categories of mind, but attention and notice must intensify and bring out what is in the immediateness or intuition already. The manifold has parts, whereas parts are just what the immediateness has not". Zie JOHN GROTE, *Exploratio Philosophica*, Vol. II, p. 156.

voor ons uit de oorspronkelijke wereld-voorstelling of wereld-intuitie, de wereld zooals wij haar later kennen, de bonte wereld, gevuld met ontelbare van elkaar op allerlei wijze verschillende en ruimtelijk bestaande voorwerpen. Wij kennen niet eerst de voorwerpen en daarna de wereld, maar eerst de wereld, die de voorwerpen omvat, en daarna de voorwerpen in de wereld.

De wereld, zooals wij haar het eerst gewaar worden, is de ursubstantie. Alle voorwerpen in de wereld zijn oorspronkelijk hare praedicaten, worden gerekend tot de wereld te behooren en deelen met haar als het bijzondere met het algemeene, dezelfde existentie. Het voorwerp „sneeuw", bijvoorbeeld, behoort oorspronkelijk als praedicaat, of een door analytische denkwerkzaamheid ontdekte eigenschap, tot de substantie „wereld". Het praedicaat „sneeuw" wordt echter bij den verderen voortgang onzer kennis zelf weer tot substantie gemaakt, waartoe de praedicaten wit, koud enz. geacht worden te behooren. En ook deze praedicaten of eigenschappen kunnen weer op hun beurt substanties worden (witheid, koude enz.), die de draagsters zijn van praedicaten. Alle substantiva, behalve het oorspronkelijke en meest algemeene, de wereld, kunnen derhalve ook als adjectiva opgevat worden, al naar wij iets omtrent ze zeggen willen of ze in betrekking denken tot het meer algemeene, waartoe zij behooren.

Substantie en accidentie zijn volgens deze beschouwing niets anders dan bloote logische categorieën, die noodzakelijk zijn voor het denkproces. Substantie is het subject der gedachten, accidentie het praedicaat. In woorden omgezet staan substantie en accidentie als logisch subject

en logisch praedicaat in een oordeel. Substantie is niet iets, dat afgescheiden bestaat van en iets anders is dan de eigenschappen, die geacht worden er toe te behooren, maar substantie en eigenschappen zijn verwisselbare begrippen. Substantie is niet iets onkenbaars, maar het voorwerp met al zijne actueel gekende en mogelijk nog te ontdekken eigenschappen, dat, zonder dat bepaaldelijk aan de verschillende eigenschappen afzonderlijk gedacht wordt, ten grondslag gelegd wordt ten einde er iets van te zeggen, ten einde iets te karakteriseeren als er toe te behooren. Substantie is dus niets meer of minder dan de som van al de actueel gekende en mogelijk nog te ontdekken eigenschappen van een voorwerp, accidentie hetgeen geoordeeld wordt tot die som te behooren. Een oordeel, waarin het voorwerp subject is en al de eigenschappen van dat voorwerp het praedicaat, is een analytisch oordeel. Heft men het bestaan op van hetgeen onder het praedicaat begrepen is (de eigenschappen namelijk), dan wordt mede opgeheven het zijn van het voorwerp (de substantie).

De wereld is eene oorspronkelijke synthese, niet door ons zelven uit vroeger door ons gekende eenheden samengesteld, maar is ons als eene eenheid gegeven, om door onze eigene denkwerkzaamheid geanalyseerd te worden. Zoo kunnen wij, een ieder voor zichzelf, geacht worden onze eigene wereld te construeeren. De opbouw dezer wereld is een voortgang, een proces, waarbij wij de logische begrippen van substantie en accidentie als de sporten eener ladder bezigen om onze kennis te vermeerderen. De vaste bodem, die het alles draagt en waaruit het

bouwmateriaal opgedolven wordt, is de Ur-substantie, de oorspronkelijke synthese der wereld.

De wereld, zooals wij haar het eerst gewaarworden en die, zooals wij aangetoond hebben, eene oorspronkelijke synthese is, beantwoordt naar onze meening alleen aan Kant's definitie eener substantie. „Der Begriff einer Substanz" zegt hij „bedeutet das letzte Subject der Existenz d. i. dasjenige was selbst nicht wiederum bloss als Prädicat zur Existenz eines andern gehört" [1]). Verder is het begrip der substantie zooals wij dit opvatten, vereenigbaar met de beteekenis van summum genus en van drager van eigenschappen, in den loop van de geschiedenis der philosophie aan het substantie-begrip toegekend.

Onze opvatting sluit echter de beteekenis uit door LOCKE en anderen aan de substantie gehecht, die namelijk van iets, dat van de eigenschappen afgescheiden bestaat en per se onkenbaar is. De oorspronkelijke synthese der wereld of Ur-substantie, waaruit door analytische denkwerkzaamheid onze kennis geconstrueerd wordt, is niet onkenbaar. Integendeel, wij leeren haar meer en meer kennen. Kenden wij haar, zooals zij gekend kan worden, zoo blijft er niets meer over, dat als een mysterieuse achtergrond beschouwd moet worden, eeuwig voor het denken ontoegankelijk. Wij, die kinderen zijn van den tijd, beperkt tot ééne plaats en in staat waar te nemen alleen in gebondenheid aan ons zinnelijk organisme, wij, die niets kennen in vergelijking met hetgeen gekend kan worden niet alleen door het tegenwoordig geslacht, maar

1) a.a.O., Bd. V, S. 251

door alle toekomende geslachten, wij moeten gedurig leeren. Wij moeten den tijd afwachten; wij moeten een proces doorloopen vóór wij de wereld ook maar eenigszins kennen. Konden wij ons in eens aan het einde van dit proces verplaatsen, of waren wij eeuwig en overaltegenwoordig en in staat om waar te nemen in ongebondenheid aan een zinnelijk organisme, wij zouden alles kennen, wat te kennen is. En daarmede zou voor ons ophouden te bestaan de onderscheiding tusschen dingen, zooals zij in zichzelven zijn, en dingen, zooals wij ze kennen, met andere woorden, tusschen substantie en accidentie, die slechts denkvormen zijn, de hulpmiddelen in het denkproces van eindige geesten.

Wij kunnen ons bij de beschouwing der wereld op twee verschillende standpunten plaatsen. Het ééne standpunt is dat van onze latere gevorderde en geordende kennis, als voor ons de van elkaar verschillende eenheden met hare eigenschappen reeds naast elkaar bestaan, als wij reeds uitgevonden hebben, dat er tusschen de dingen in de ruimte iets is, dat wij ons lichaam noemen, waarmede de dingen in aanraking komen kunnen. Het andere is het standpunt van ons eerste wereld-gewaarworden, waar de wereld tot niets in betrekking gesteld kan worden dan tot ons Ik en dus onze voorstelling is, eene voorstelling, die geen praedicaat van iets anders kan gemaakt worden, maar zelf het subject worden kan van alle mogelijke praedicaten.

Het eerste standpunt is dat van het naief realisme, het materialisme en de natuurwetenschap. Het tweede meer grondige en omvattende is dat van de wijsbegeerte. Bij

het eerste behoort thuis de beschouwing der dingen uit het oogpunt van substantie en accidentie; het tweede beschouwt de dingen als onze voorstellingen. Deze twee standpunten moeten niet met elkaar verward worden. Dit heeft BERKELEY gedaan, en daarmede heeft hij zich, niettegenstaande zijne juiste conclusie, schuldig gemaakt aan eene groote methodologische fout. Hij stond op het standpunt van onze latere kennis, het standpunt van LOCKE, dien hij bestreed en die het bestaan van den geest naast en tusschen de dingen in de ruimtelijke wereld veronderstelt, en wilde toen van dat standpunt uit aantoonen, dat de dingen niet naast, maar in den geest als zijne voorstellingen bestaan. Door in de bewijsvoering van geest en dingen te gewagen, kent hij deze laatste implicite substantialiteit toe, waardoor zijne gevolgtrekking, dat zij geene substantialiteit bezitten, noodzakelijk den schijn verkrijgen moest van tegenstrijdig, sceptisch en absurd te zijn.

Het materialisme, waartegen BERKELEY zijn leven lang met den ernst en de geestdrift zijner overtuiging kampte en dat toen aan den vooravond van de Fransche „Aufklärung" in ruimen kring de geesten begon te beheerschen, is in onze dagen bij de philosophie in discrediet geraakt. Toch bestaat er nog heden bij velen, vooral tengevolge van de groote uitbreiding, die onze natuurkennis ondergaan heeft en nog gedurig ondergaat, de neiging materialistisch te denken. Eenige aanmerkingen omtrent het materialisme in het licht van de hier boven ontwikkelde beginselen zijn daarom hier niet misplaatst.

Het materialisme, doordrongen van het besef van de

schijnbaar oneindige grootte in ruimte en tijd van de materieele wereld en van de onbeperkte heerschappij der natuurwetten, zooals die ons door de bijzondere wetenschappen bekend gemaakt is, wil den mensch, die naar zijne physische natuur eene uiterst onbeduidende plaats in die wereld inneemt, ook naar zijne geestelijke natuur als een onderdeel van het materieele universum begrijpen. Existentie en materie dekken elkaar volgens deze beschouwing; denken is eene functie van de hersenen, bewustzijn eene transformatie van de stof.

Deze leer heeft, naar onze meening, evenmin wijsgeerig recht van bestaan, als zij in overeenstemming te brengen is met de oorspronkelijke en ontwijfelbare data van godsdienst en zedelijkheid. Het materialisme begaat dezelfde fout, die wij bij het naief realisme ontdekt hebben. Het laat buiten rekening een belangrijke en uit een philosophisch oogpunt de belangrijkste factor in de compositie der wereld, het feit namelijk, dat de wereld inhoud is van ons bewustzijn.

Het materialisme plaatst zich op het standpunt van onze latere kennis, wanneer de oorspronkelijk als eene eenheid gegevene wereldvoorstelling reeds door ons geanalyseerd is. De zon, de ethergolvingen, de retina, de zenuw en de hersenen zijn van dit standpunt gezien dingen, die naast elkaar bestaan in de ruimtelijke wereld. En de existentie van r u i m t e en d i n g e n wordt h i e r zonder meer v e r o n d e r s t e l d. Op dit standpunt is de ruimte een existeerend iets, dat de dingen bevat. Hier gelden de mechanische wetten van actie en reactie en van den causalen samenhang.

Spreken wij echter van onze g e w a a r w o r d i n g e n, dan zien wij ons plotseling op een geheel ander standpunt verplaatst; dan betreden wij eene geheel nieuwe wereld. Was op het eerste standpunt de objectiviteit der dingen de toets hunner werkelijkheid, h i e r is het hunne subjectiviteit. Van dit tweede subjectieve standpunt gezien, bevat de ruimte niet de dingen, maar is de ruimte hetgeen onze verschillende gewaarwordingen tot één geheel samenbindt, wat subjectief de ervaring mogelijk maakt. Blijven wij de dingen consequent objectief beschouwen, dan kunnen wij de reeks (zon, ethergolvingen enz.) met geene mogelijkheid verder voeren dan de hersenen.

Want h e t b e w u s t z ij n, door de materialisten als de volgende schakel aangezien, ligt niet alleen b u i t e n de ruimte, waarin de andere schakels der reeks begrepen zijn, — indien wij hier van b u i t e n spreken mogen, dat zelf een begrip is aan de ruimte ontleend — maar is van deze ruimte zelve en van dingen in de ruimte de n o o d z a k e l ij k e v o o r w a a r d e [1]). Het denken kan niet gelocali-

---

1) De betrekking tusschen lichaam en geest wordt niet naar waarheid beschreven, als men niet verder gaat dan te constateeren, dat de veranderingen eenerzijds gevolgd worden door correspondeerende veranderingen anderzijds. Zoo T. H. HUXLEY (*On Sensation and the Unity of Structure of Sensiferous Organs*, zie zijne *Collected Essays*, Vol. VI, p. 313): „The sensation is always the consequence of the mode of motion excited in the receptive and sent along the transmissive to the sensificatory part of the sensiferous apparatus. And in all the senses there is no likeness whatever between the objects of sense, which is matter in motion, and the sensation, which is an immaterial phenomenon". Gezien van wat wij genoemd hebben het philosophisch standpunt, is ook het lichaam en alles wat tot de physische wereld behoort, *gewaarwording*.

seerd worden, omdat het de ruimte zelve denkt. Plaatsen wij ons op subjectief standpunt, op het gebied der gewaarwordingen, dan heeft vooreerst onze gewaarwording van de zon, met ethergolvingen, retina, zenuw en hersenen zoo weinig uit te staan, dat het bewustzijn van deze laatste de gewaarwording der zon geheel verhinderen zou en bovendien zijn dan op dit standpunt zon, ethergolvingen, retina, kortweg alles, wat de physica dingen noemt, onze voorstellingen. En voorstellingen in een door denzelfden causalen nexus verbondene reeks van dingen te willen invoegen, is twee geheel verschillende standpunten schromelijk met elkaar te verwarren.

Het materialisme plaatst zich uitsluitend op het objectieve standpunt en wil, dat wat van hier uit waargenomen wordt als het geheel zal worden aangezien. Het dieper en ruimer gezichtspunt is echter ongetwijfeld het subjectieve en dit wil het materialisme onder het engere en meer oppervlakkige begrepen zien. Het bewustzijn is niet, zooals het materialisme wil, een feit naast en onder andere feiten, maar de voorwaarde van alle feiten. Het is niet een toevallig element in de wereld, maar de conditio sine qua non der wereld. Het materialisme neemt tot uitgangspunt het feit, dat er dingen existeeren en wil den geest als een product der existeerende dingen aanzien. Wat echter meer fundamenteel is, is het feit, dat wij weten dat dingen existeeren, dat wij niet eene schepping zijn der wereld, maar dat de wereld van onze waarneming afhankelijk en in zooverre onze schepping is. De wereld wordt door ons gedacht en het gedachte kan de oorzaak niet zijn van wat zijne noodzakelijke voorwaarde is, van

het denken. De wereld omvat den geest niet, maar de geest omvat de wereld. Het idealisme is de philosophische basis der physica. Het materialisme als eene philosophische wereldbeschouwing is een reusachtig ὕστερον πρότερον [1]).

Is de natuurwetenschap met hare veronderstellingen niet met eene idealistische wereldbeschouwing in lijnrechten strijd? Deze vraag verdient eene behandeling veel grondiger en uitvoeriger dan ons in dit proefschrift mogelijk is. Toch hangt deze kwestie zoo nauw met ons onderwerp samen, dat wij haar niet onbesproken laten kunnen zonder daardoor de grondige behandeling van dit laatste afbreuk te doen en het verwijt te verdienen, dat wij werkelijk geopperde bedenkingen tegen de boven ontwikkelde meeningen, veronachtzamen.

Want tegen BERKELEY's conclusie en tegen het idealisme in het algemeen heeft men zich op realistisch standpunt met veel verzekerdheid op de natuurwetenschap beroepen. UEBERWEG verzekert ons herhaaldelijk in zijne aanteekeningen op BERKELEY's Principles of Human Knowledge, dat „Dinge-an-sich angenommen werden müssen, wenn ein naturgesetzlicher Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht bloss behauptet, sondern auch wirklich nachgewiesen werden soll" [2]). WARTENBERG legt op dit argument bijzonderen nadruk. „Wenn das Bewusstsein in

---

1) „Der materialismus ist also der Versuch das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären." Zie A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Halle, 1859, Erstes Buch, § 7.

2) *G. Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss*, in's Deutsche übersetzt von F. UEBERWEG (KIRCHMANN's Philosophische Bibliothek), Anm. 9.

der That die Bedingung der Existenz der Materie wäre, wenn die Materie nichts anderes bedeutete als einen Komplex von Empfindungen des wahrnehmenden Subjekts: dann würde aus einem so gedeuteten und aufgefassten Verhältniss eine geradezu ungehörige Konsequenz folgen, welche die Naturwissenschaft von Grund aus untergraben und vernichten würde. — Das notwendige Postulat, die unumgängliche Voraussetzung der Naturwissenschaft, als realer Wissenschaft, ist die Existenz der Materie, welche den realen Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung bildet. Sämtliche naturwissenschaftlichen Theorien betreffen nämlich, und können nur betreffen, die Materie als selbstständige von den Wahrnehmungen des Subjekts unabhängige Realität... Wenn das Objekt der Naturwissenschaft nicht die Materie als selbstständige Realität sondern der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungen bildete: dann gäbe es in Wahrheit keine Naturwissenschaft, sondern diese würde sich in eine discriptive Psychologie der Empfindungen verwandelen" [1]).

Tegenover deze besliste uitspraken zij hier er aan herinnerd, dat het den laatsten tijd niet ontbroken heeft aan stemmen ten gunste eener idealistische natuurbeschouwing en wat het merkwaardigste is, dat deze stemmen het meest gehoord worden in het kamp der natuurvorschers zelven. De vraag is namelijk aan de orde gesteld, of de moleculaire hypothese wel eene noodzakelijke natuurwetenschappelijke onderstelling is of niet, en indien wel, of men haar toekennen moet eene objectief-reëele of slechts

1) M. Wartenberg, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus*, S. 43 f. f.

eene logische geldigheid. De natuur-philosophen OSTWALD en BOLTZMANN willen beiden de moleculaire hypothese beschouwd zien slechts als eene werkhypothese, een hulpmiddel bij het onderzoek der natuur gebruikt, een logisch apparaat voor de vermeerdering, ordening en gemakkelijke en doelmatige bewaring onzer natuurkennis. Het eenig verschil, dat er tusschen deze beide natuurkenners bestaat, is, dat BOLTZMANN deze hypothese als nuttig beschouwt en haar daarom nog langer in de wetenschap wil behouden, terwijl OSTWALD haar onvruchtbaar en eene belemmering noemt voor de snellere voortgang der natuurwetenschap. [1])

De beslissing van de kwestie aangaande de nuttigheid der moleculaire hypothese, willen wij, aangezien deze vraag eene bloot natuurwetenschappelijke is, gaarne aan de natuurwetenschap zelve overlaten. Met de opvatting der beide geleerden, dat de moleculaire theorie niet meer is dan eene werkhypothese, die omtrent het zijn of het niet-zijn van een transcendente stof niets beslist, kunnen wij van ons standpunt slechts instemming betuigen.

De natuurwetenschap staat als zoodanig evenals het materialisme op het standpunt van het naief realisme, het standpunt namelijk van onze latere kennis. Zooals wij boven uiteengezet hebben, behoort bij dit standpunt, waarop, tengevolge van de analytische werkzaamheid van het verstand, de dingen reeds tot van ons verschillende en onafhankelijke eenheden in eene ruimtelijke wereld gevormd zijn, de toepassing van de logische denkvormen van substantie en accidentie op den inhoud onzer kennis.

---

1) Vrgl. J. D. VAN DER WAALS, JR., *De Hypothesen in de Natuurkunde*, Groningen, 1903.

Eindige geesten, die gedurig hunne kennis vermeerderen, en die te dien einde een denkproces doorloopen moeten, kunnen zonder de ordening hunner kennis onder deze denkvormen, niet oordeelen, dat een eigenschap tot een voorwerp, en dat een voorwerp tot de wereld van werkelijk existeerende dingen behoort. Dat de natuurwetenschap daarom groepen van eigenschappen en veranderingen in deze als eigenschappen en veranderingen van iets beschouwt, is op het standpunt, waarop zij staat, alleszins natuurlijk. De natuurwetenschap, die zich vrij houden wil van philosophische bespiegelingen, behoeft dan ook niet te onderzoeken, wat het wezen is van dit iets, dat zij meer en meer leert kennen, en dat toch eeuwig onkenbaar schijnt te blijven. Niet dat de vraag naar het wezen van dit onze kennis steeds ontwijkend iets niet gedaan moet worden; men kan haar ten slotte niet ontwijken. Alleen behoeft zij, als zijnde eene philosophische vraag, niet door de natuurwetenschap als zoodanig te worden gesteld en opgelost. De natuurwetenschap begint met de veronderstelling, welke zij op haar standpunt niet in twijfel trekken moet, dat er dingen zijn van ons denken onafhankelijk en bestaande in eene ruimtelijke wereld. Met deze dingen houdt zij zich bezig, stelt vast welke kwaliteiten en veranderingen met bepaalde andere samengaan en legt de kennis door objectieve waarneming verkregen in algemeene oordeelen neer. Dat de dingen voorwerpen zijn van onze kennis, dat zij tot den inhoud behooren van ons bewustzijn, of onze kennis vertrouwbaar is of niet, wat existentie is, deze feiten en vragen behooren tot de wijsbegeerte, die de grond is en de voltooiing der bij-

zondere wetenschappen. En welke ook de finale oplossing zij van het philosophisch probleem, de resultaten der natuurwetenschap als zoodanig blijven in ieder geval dezelfde. De beschouwing door ons uiteengezet, dat de substantie slechts een denkvorm is, thuis behoorende in het denkproces van den eindigen geest en zonder objectief-reëele beteekenis, vordert daarom naar onze meening de herziening van geene enkele natuurwetenschappelijke stelling.

De natuurwetenschap veronderstelt, evenals het naief realisme, de identiteit van een voorwerp door verschillende personen gelijktijdig of door denzelfden persoon op verschillende tijden waargenomen. Deze identiteit in twijfel te trekken is evenmin de taak der natuurwetenschap als zoodanig, als het hare taak is het wezen van het substantiebegrip te onderzoeken. Dat zij de reëele identiteit als metaphysisch begrip, noodzakelijk veronderstelt, gelooven wij niet. Ook hier moet de natuurwetenschap slechts de uniforme veranderingen en verhoudingen van het waargenomene en waarneembare voor ons ordenen en in algemeene oordeelen neerleggen en zoodoende ons in staat stellen vooruit te zeggen, welke waarnemingen bepaalde andere opvolgen zullen. En deze natuurwetenschappelijke stellingen worden uitgedrukt in de algemeen gangbare vormen der gewone practische wereldbeschouwing, die aan de natuurwetenschap zoowel als aan het naief realisme eigen is.

M e t a p h y s i s c h beschouwd komt het ons echter voor dat BERKELEY's opvatting onaantastbaar is, dat wij niet hetzelfde, maar wezenlijk verschillende voorwerpen waarnemen. De verschillende waarnemingen zijn a a n e l k a a r

g e l ij k. Daarbij zijn wij, vertrouwende op de uniformiteit der natuur, verzekerd, dat wij onder gelijke omstandigheden eene gelijke waarneming hebben zullen als vroeger. Op grond hiervan noemen wij de verschillende gelijke waarnemingen, die wij op verschillende tijden onder gelijke omstandigheden hebben, openbaringen van één en hetzelfde voorwerp. Inderdaad hebben wij verschillende waarnemingen. De tusschenruimten tusschen deze vullen wij zelf in. Wij d e n k e n het voorwerp als eene door alle opeenvolgende momenten van den tijdstroom continueerende eenheid. Vanwaar nu deze gedachte eenheid, die wij nergens objectief waarnemen?

JOHN STUART MILL beschouwt BERKELEY's verklaring als juist, doch onvolledig — en onzes inziens, terecht. Zijne eigene verklaring echter kunnen wij evenmin als genoegzaam beschouwen. „It remained for them (viz. BERKELEY's successors) to show how easily and naturally, when a single sensation of sight or sound indicates the potential presence at our option of all the other sensations of a complex group, this latent though present possibility of a host of sensations not felt but guaranteed by experience, comes to be mistaken for a latent cause of the sensations we actually feel, especially when the possibilities, unlike the actual sensations, are found to be common to us with other minds" [1]). „Possibilities" of „potentialities of sensation not felt" is eene bloote abstractie. Het komt ons veel waarschijnlijker en natuurlijker voor de verklaring van de eenheid en identiteit

1) JOHN STUART MILL, *Dissertations and Discussions*, Vol. IV, p. 150.

aan dingen toegeschreven in de eenheid en identiteit van ons eigen Ik te zoeken. Wij weten, dat ons Ik, met zichzelf identisch, als eene eenheid bestaat, en gedurende de tusschenpoozen, waarin wij het voorwerp niet waarnamen, bestaan heeft. Gedurende al de opeenvolgende momenten van den tijdstroom was het Ik er als eene met zichzelf identische eenheid. En zooals ons Ik bestaat, zoo denken wij ons ook het bestaan van het voorwerp als eene continueerende eenheid. De eigene eenheid en identiteit — een subjectief element dus — dragen wij op het voorwerp onzer waarneming over, dat, louter objectief betracht, niets meer is dan eene reeks van gelijke waarnemingen. „Wir verlegen den stetig zu verfolgenden Zusammenhang unseres Seins in die Aussenwelt da wo sie durch ihr konstantes Vorgefundenwerden von uns und anderen dazu gewissermassen herausfordert. Denn es ist eine Eigenthümlichkeit des Menschen, vielleicht aller erkennenden Wesen das Vorgefundene nach sich selbst zu deuten und an sich selbst zu messen" [1]).

Men is in de natuurwetenschap tegenwoordig geneigd het substantie-begrip meer en meer op den achtergrond te dringen en de voorkeur te schenken aan een ander transcendent, de phenomenale wereld veroorzakend beginsel t.w. de energie. De wereld beschouwt men niet meer zoozeer als eene verzameling van onvergankelijke atomen, die volgens vaste wetten mechanisch op elkaar werken, maar als eene verzameling van actueele en poten-

---

1) R. Eisler, *Ueber Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Aussenwelt,* zie *Vierteljahrschrift für Wissensch. Philos.* XXII Jahrg., S. 416.

tieele krachten. Niet meer de kwantiteit stof, maar het arbeidsvermogen in de wereld heet nu onveranderlijk te zijn. Men is geneigd de mechanische wereldbeschouwing te laten varen ten gunste van eene dynamische.

Hiermede is de natuurwetenschap het spiritualisme van BERKELEY met eene belangrijke schrede genaderd. De oorzaken van het waargenomene, zoo leerde hij, kunnen wij ons met geene mogelijkheid anders voorstellen dan als geestelijke krachten, gelijk aan die, welke wij in de causale werkzaamheid van ons eigen Ik kennen. De natuurwetenschap blijft, ook waar zij de wereld dynamisch verklaren wil, staan bij de begrippen kracht (actueel en potentieel) en causaliteit, zooals zij gebezigd worden door het naief realisme, waarmede zij hetzelfde standpunt gemeen heeft. Wat kracht is, en hoe wij aan dit begrip komen; wat causaliteit is en met hoeveel of hoe weinig recht wij dit begrip op de verhouding tusschen natuurverschijnselen toepassen, onderzoekt zij niet, en heeft zij op haar standpunt ook niet te onderzoeken.

Of men zegt, dat A de oorzaak is van B, of dat A altijd door B gevolgd wordt, is voor het doel, dat de natuurwetenschap beoogt, hetzelfde. In het opstellen echter van algemeene wetten, die voor ons de constante successies en coexistenties in de natuur systematiseeren, maakt zij gebruik van gangbare begrippen, zonder deze metaphysisch te onderzoeken. En hoe ook een later metaphysisch onderzoek naar den aard en den oorsprong van deze begrippen uitvalle, de wetten der natuurwetenschap, voorzoover zij ons in kennis stellen met de uniforme relaties tusschen waarneembare feiten, blijven in ieder

geval geldig. Evenals in het practisch leven het ons beter schikt van den opgang en ondergang der zon te spreken, hoewel in de astronomie wij allen COPERNICUS navolgen, zoo kunnen wij in de natuurwetenschap met gangbare naief-realistische begrippen werken, zonder dat deze begrippen daarom — hetgeen al de argumenten van UEBERWEG en WARTENBERG feitelijk veronderstellen — voor de metaphysica normatief behoeven te zijn.

De causaliteitsleer van BERKELEY nemen wij in hoofdzaak aan en behoeven daarom daar niet lang bij stil te staan. Werkelijk nemen wij in de natuur nooit krachten waar, en gevolgelijk ook niet oorzaken. Want tot het begrip van oorzaak behoort onzes inziens noodzakelijk dat van eene verandering teweeg brengende kracht. Wat wij werkelijk objectief waarnemen, is slechts eene opeenvolging van verschijnselen. Waar nu twee verschijnselen zoo met elkaar samenhangen, dat het verschijnen en het verdwijnen van het eerste, het verschijnen en het verdwijnen van het tweede tengevolge heeft en het bovendien duidelijk is, dat deze beide niet in dezelfde betrekking tot een derde staan, dat aan beide voorafgaat en als de oorzaak van de beide eerste aangezien zou kunnen worden, daar noemen wij het eerste verschijnsel de oorzaak van het tweede. Waar B en C niet met de verschijning en verdwijning van A samenhangen, daar is B de oorzaak van C, indien met de verschijning of verdwijning van B, C verschijnt of verdwijnt. Maar waar nu de opeenvolging zoo plaats vindt, dat wij aan eene oorzakelijke betrekking denken, daar is de bijzondere wijze van opeenvolging wel alles, wat wij objectief waarnemen, maar nog

niet alles, wat wij onder het begrip oorzaak verstaan. Wij zelven voegen bij het waargenomene een subjectief element — de uitoefening van kracht door de oorzaak, kracht, die wij niet waarnemen, maar die wij denken er te zijn, en van denzelfden aard te zijn als de kracht, die wij in onszelven kennen, als eene uiting van onzen wil. Oorzaken worden door ons derhalve nooit waargenomen, maar alleen gedacht.

De wijze, waarop wij er toe komen aan dingen causale werkzaamheid toe te schrijven, schijnt ons eene heel natuurlijke, en hangt nauw samen met de analytische werkzaamheid van onzen geest, tengevolge waarvan uit de oorspronkelijke eenheid van subject en object en de oorspronkelijke uniformiteit van het laatste, de wereld verrijst, zooals wij haar later kennen. Wij zijn niet slechts intellectueele, maar ook en allereerst actieve wezens. Reeds bij de allereerste intellectueele werkzaamheid, als wij de dingen beginnen te onderscheiden, speelt onze wil eene belangrijke rol door de concentratie van onze aandacht mogelijk te maken. Spoedig bemerken wij, dat aan onzen wil tegenstand geboden wordt. In ons actief leven stooten wij op voorwerpen, welker wegruiming inspanning van ons vordert. Wij gevoelen ons in onze bewegingen belemmerd. En nu verklaren wij, wel niet tengevolge van eene logische gevolgtrekking, maar geheel onwillekeurig, den ondervonden tegenstand als eene uiting van een anderen wil, die zich inspant, evenals wij, ten einde tegenstand te bieden, als de werkzaamheid van een ander Ik, aan het onze gelijk. Zoo bezielen wij de wereld met tallooze Ik-gelijke wezens, zooals overigens ook duidelijk blijkt uit

de animistische opvattingen van kinderen en natuurvolken. „Wir nehmen konstante Einheiten wahr; dieselben zeigen ein Verhalten wie das unseres Organismus, indem sie Vorgänge im Gefolge haben wie sie bei uns selbst an ein Wollen, eine Kraft geknüpft erscheinen. Die Wahrnehmung reproduziert demgemäss die Vorstellung unserer eigenen (primitiven) Ichheit, unserer Kraft, unseres Wollens, und diese Vorstellung verschmilzt mit der Wahrnehmung zu einer solchen Einheit, dass wir die „Thätigkeit" in dem Dinge unmittelbar zu sehen und zu fühlen glauben. Ohne Schluss, ohne Urtheil kommt so die Deutung des objectiv Vorgefundenen als eines Kraftbegabtes Dingen, als eines Quasi-Ich zu stande" [1]). Het begrip natuurkracht is eene abstractie, een overblijfsel van onze oorspronkelijke en onwillekeurige animistische natuurbeschouwing [2]).

Hoewel WARTENBERG aan den eenen kant toegeeft, dat kracht aan het psychische verwant is, houdt hij toch het dynamisme en het spiritualisme voor wezenlijk verschillend. „Die Kraft, die man als etwas Psychisches fassen will, ist kein psychischer sondern ein physischer Faktor; sie äussert sich in der Attraktion und der Repulsion, ist also eine bewegende Kraft, welches das Psychische als solches eben nicht ist. Die Dynamiden sind Zentren physischer, nicht

---

1) R. EISLER, a. a. O. S. 421.

2) Dat *kracht* een aan de eigene activiteit ontleend begrip is, heeft vóór BERKELEY reeds LOCKE ingezien. Hij schijnt echter aan te nemen, dat wij kracht, hoewel op minder klare wijze ook zinnelijk waarnemen kunnen. Vrgl. *Essay on Human Understanding*, Bk. II, Ch. XXI, §§ 4, 5.

eben psychischer Kräfte und Wirkungsweisen" [1]). Hoe men physische krachten kennen kan, daar zij toch, immaterieel zijnde, niet onmiddellijk waargenomen kunnen worden, toont WARTENBERG niet aan. Objectief beschouwd, zijn „Attraktion" en „Repulsion" geene krachten, maar bewegingen. Natuurkrachten zijn niet, meenen wij, physisch in den zin van niet psychisch te zijn, maar physisch in den zin van niet meer dan overblijfselen te zijn van de geestelijke activiteit (naar de analogie van onze eigene gedacht), die wij als een subjectieven factor den objectief waargenomenen dingen toevoegen. En in zooverre zijn natuurkrachten weer psychisch [2]) en niet physisch.

Onder de voorwerpen, die wij objectief waarnemen, is er één, dat nauw met onze eigene werkzaamheid verbonden is, nml. ons lichaam. Uitwendig beschouwd verschilt dit voorwerp niet als zoodanig van andere voorwerpen in de ruimtelijke wereld. Over dit lichaam oefenen wij macht uit, bewegen het naar willekeur en door de bezieling er van met onze kracht stellen wij het in staat in andere voorwerpen veranderingen te weeg te brengen. Zien wij nu veranderingen plaats grijpen, waarvan wij de oorzaak niet zijn, zoo denken wij ze onwillekeurig als veroorzaakt op eene gelijke wijze als de veranderingen in de natuur door onze eigene werkzaamheid op en door ons lichaam teweeggebracht.

---

1) M. WARTENBERG, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus,* S. 30 f. f.

2) Ook HUXLEY erkent dit: „Undoubtedly active force is inconceivable except as a state of consciousness". Zie *Metaphysics of Sensation* in zijne *Critiques and Addresses,* p. 346.

Door aan natuurverschijnselen dezen subjectieven factor, een kracht of wil als onze eigene toe te voegen, verleenen wij ze eene uitwendigheid en zelfstandigheid tegenover ons als actieve wezens, die ze anders zouden missen. Terecht heeft BERKELEY er op gewezen, dat onze wil in het objectiveeren van onze waarnemingen een belangrijke rol speelt. Buiten ons staat, wat van onzen wil, zij het dan niet ook van onze waarneming, onafhankelijk is. Een willoos wezen, dat in zichzelf niet de Ur-type van activiteit bezit, zou de wereld niet anders beschouwen dan als een subjectief gedachtenspel; van uitwendigheid en causaliteit zou het geen begrip hoegenaamd hebben.

BERKELEY leerde, dat er geene andere oorzaken zijn dan geestelijke en dat er geene andere zijn kunnen. Kan hij dit bewijzen? Wij gelooven het niet. Even als hij het niet-bestaan van de materie niet bewijzen kan zonder zich aan eene quaternio terminorum schuldig te maken, evenzoo kan hij ook hier de onmogelijkheid van eene andere dan psychische causaliteit niet bewijzen. Tegenover den realist echter is hij, zooals wij gezien hebben, met betrekking tot de materie in zooverre in zijn recht, als hij zeggen kan, dat wij de materie niet anders dan als een phenomenon denken kunnen en dat indien iemand eene transcendente stof aanneemt, het onus probandi op hem rust. Hetzelfde kan hij ook hier met betrekking tot de causaliteit zeggen. Wij kennen onmiddellijk maar ééne oorzaak en deze is eene psychische en alles wat wij verder oorzaak noemen, denken wij en kunnen wij niet anders denken dan naar de gelijkenis daarvan. En wil iemand nu volhouden, dat er ook andere dan geestelijke

oorzaken zijn, dan moet hij voor deze stelling het bewijs leveren.

Meer dan dit kunnen wij niet zeggen. Of alle oorzaken, die wij denken, indien zij objectief reëel zijn en niet slechts door ons gedacht, geestelijk zijn, weten wij met logische zekerheid niet en kunnen wij ook niet weten. Want de oorzaken zelve, zoo zij er zijn, kunnen wij nooit waarnemen. Wij nemen altijd slechts zekere teekens waar — een van onzen wil onafhankelijk verschijnsel of opeenvolging van verschijnselen, en op grond hiervan nemen wij oorzaken aan, die inderdaad niet meer zijn dan de vermenigvuldiging in verschillende graden van intensiteit van onze eigene subjectieve activiteit. Wij hebben ook hier de grenzen van ons denken bereikt.

ZESDE HOOFDSTUK.

De Metaphysische Onderstellingen van Berkeley's Idealisme.

Het idealisme van BERKELEY bestaat, zooals wij reeds vroeger aangemerkt hebben, uit een negatief en uit een positief gedeelte. Ons vorig hoofdstuk hebben wij aan het eerste gewijd en daar aangetoond, dat de argumenten, waarop BERKELEY zijn immaterialisme bouwt, geenszins als bewijzen in logischen zin aangezien kunnen worden waarvan het niet-bestaan der materie de noodzakelijke gevolgtrekking zou zijn. In zijne zoogenaamde bewijzen constateert hij alleen op klare en duidelijke wijze, dat alles wat wij kennen of ons voorstellen kunnen, phenomenon is, object van een waarnemend subject, een verschijnsel a a n iets, maar niet noodzakelijk een verschijnsel v a n iets, dat achter het verschijnsel bestaat. De niet-existentie van de materie kan door den eindigen geest evenmin bewezen worden als hare existentie. Wij hebben verder getracht aan te toonen, hoe BERKELEY's stelling, dat de materieele wereld niet meer is dan onze voorstelling, meer recht heeft op onze instemming, dan de stelling van het realisme, die evenmin bewezen kan worden, aangezien

het onus probandi op het realisme en niet op het idealisme rust. Het onderscheid, dat er ongetwijfeld voor ons bestaat tusschen het bloot subjectieve en het objectief bestaande, het alleen gedachte en het werkelijk existeerende en welks verklaring de taak is van den idealist, die beide tot den rang van voorstellingen terugbrengt, hebben wij daar nader beschouwd. Na aangetoond te hebben, dat BERKELEY dit onderscheid met weinig klaarheid in het licht stelde en gebrekkig verklaarde, hebben wij onze meening omtrent dit van idealistisch standpunt hoogst belangrijk probleem uiteengezet. Ten slotte hebben wij in het licht van de door ons verdedigde meeningen het materialisme beoordeeld, getracht de vereenigbaarheid van de natuurwetenschap en het idealisme aan te toonen en de neiging bij ons in het licht gesteld om aan onze voorstellingen, die niet door onszelven veroorzaakt zijn, een subjectieven factor toe te voegen. Door dezen factor wordt aan de waarnemingen eene zelfstandigheid tegenover ons verleend, waardoor bij ons het begrip ontstaat van de physische causaliteit, een begrip, dat door de natuurwetenschap naief-realistisch, niet metaphysisch opgevat wordt.

In dit hoofdstuk stellen wij ons voor het positieve gedeelte van BERKELEY's wijsbegeerte te behandelen. BERKELEY is niet alleen immaterialist, hij is ook spiritualist, en aan de uiteenzetting van zijn spiritualisme heeft hij eenige hoogst belangrijke paragrafen van zijne voornaamste werken gewijd. Bestaat voor hem eene van alle waarneming onafhankelijke materieele substantie niet, zoo bestaat toch werkelijk eene andere substantie, — de

geestelijke, — die de draagster is van de afhankelijke wereld der verschijnselen. De geest is „the only substance or support, wherein unthinking beings or ideas can exist" [1]). De geestelijke substantie alleen is „active, indivisible, incorruptible", „ideas" daarentegen, zijn „inert, fleeting, dependent beings, which subsist not by themselves, but are supported by or exist in minds or spiritual substances" [2]). De wereld der verschijnselen kan derhalve, volgens BERKELEY, alleen verklaard worden, indien wij het bestaan aannemen van geesten — mijn eigen Ik, andere eindige geesten en God. En hoewel de existentie van deze geesten niet daarin bestaat, dat zij, gelijk de „ideas", inhoud zijn van het bewustzijn, — wij kunnen zelfs geene voorstelling van hen hebben — zijn wij niettemin van hun bestaan volkomen zeker, en weten wat met het woord geest bedoeld wordt, daar wij er een „notion" van hebben.

In verband met deze positieve onderstellingen van BERKELEY's systeem doen zich nu de volgende vragen voor: met welk recht neemt BERKELEY eene spiritueele substantie aan, waarvan wij geene voorstelling hebben kunnen, terwijl hij het bestaan eener materieele substantie verwerpt, en dat om hare onvoorstelbaarheid? Met welk recht neemt hij het bestaan aan van andere eindige geesten? Heeft BERKELEY het bestaan van God bewezen, en indien niet, kan men van zijn idealistisch standpunt het bestaan en de eigenschappen Gods wijsgeerig rechtvaardigen? Hoe

1) *Principles of Human Knowledge,* § 135.
2) *Principles of Human Knowledge,* § 89.

kunnen eindige geesten onderling en deze met God in communicatie treden? Deze vragen achtereenvolgens nader toe te lichten en te behandelen, is de taak, die wij ons in dit hoofdstuk stellen.

BERKELEY heeft zijn stelsel aangezien voor de weerlegging, niet alleen van het materialisme, maar ook en niet het minst van het scepticisme. Door de realiteit uit eene voor ons onbereikbare transcendente wereld terug te brengen en met onze onmiddellijk waargenomene voorstellingen gelijk te stellen, heeft hij gemeend het scepticisme voor altijd onmogelijk gemaakt te hebben. Vreemd zou hij zeker opgezien hebben, indien men hem gezegd had, dat hij slechts weinige jaren later, niet alleen door de „commonsense" philosophen, die hem niet begrepen, maar allermeest door zijn grooten leerling HUME beschouwd zou worden als de vader van het scepticisme [1]). En inderdaad was het BERKELEY, die door de ontkenning van de materieele substantie rechtstreeks aan HUME aanleiding gaf om ook te ontkennen hetgeen zijn leermeester nog hartstochtelijk vastgehouden had, om alle realiteit met den bewustzijnsinhoud gelijkstellende, alles te loochenen of ten minste als onbewezen en onvoorstelbaar van de hand te wijzen, — de causaliteit, het Ik, andere geesten en God — wat niet onmiddellijk object is der waarneming.

De philosophie van BERKELEY is de verbindende schakel

1) „Most of the writings of that very ingenious author form the best lessons of scepticism, which are to be found either among the ancient or modern philosophers, BAYLE not excepted". Zie HUME, *Essays and Treatises on several Subjects,* London, 1777, p. 484, note N.

en vormt den overgang tusschen LOCKE en HUME. Uitgaande van eene critische analyse onzer voorstellingen heeft LOCKE, in weerwil van zijn ervaringsbeginsel, niet getwijfeld aan het bestaan in wederzijdsche onafhankelijkheid van elkaar, van de twee Cartesiaansche substanties. Weliswaar werden ze beide door hem van alle positieve bepaaldheid ontdaan en tot het gebied van het onbekende en onkenbare terug gedrongen; toch achtte hij ze beide noodzakelijk ter verklaring der voorstellingen, die wij door de in- en uitwendige ervaring kennen. Aan het bestaan van de geestelijke substantie kon volgens hem allerminst getwijfeld worden. „As for our own existence, we perceive it so plainly and so certainly that it neither needs, nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to me than my own existence. I think, I reason, I feel pleasure and pain, can any of these states be more evident to me than my own existence? If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence. Experience then convinces us, that we have an intuitive knowledge of our own existence, an internal, infallible perception that we are" [1]). Door de samenwerking of het contact van twee onbekende substrata ontstaat, volgens LOCKE, de zinnelijke wereld, zooals wij haar kennen [2]). BERKELEY verwierp ééne dezer substanties nml. de materieele. Onvoorstelbaar, onbewezen en ongeschikt is, volgens hem, het materieele substratum om de phenomenale wereld te verklaren; ja, zonder dat kan deze

1) *Essay on Human Understanding*, BK. IV, Ch. 9.
2) *Essay on Human Understanding*, BK. II, Ch. 23.

veel beter verklaard worden. De geestelijke substantie, het substraat der innerlijke waarnemingen bleef bij dezen wijsgeer nog geheel onaangetast. Het was HUME, die beide substanties weer op dezelfde lijn plaatste, om beide voor onvoorstelbaar, onbewezen en overbodig te verklaren. Hij loochende beide onkenbare substrata en voerde alzoo LOCKE's ervaringsbeginsel tot eene uiterste consequentie.

Beide uit zijn Commonplace Book en uit het feit, dat hij bij voorbaat de gevolgtrekking weerlegde, waartoe HUME eerst later gekomen is, blijkt het, dat BERKELEY er wel eens aan gedacht heeft het bestaan van den geest geheel in voorstellingen op te lossen, evenals hij dat gedaan had in het geval van het materieel substraat. „Mind", zegt hij eens, „is a congeries of perceptions. Take away perceptions, and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind". „Consult, ransack your understanding. What find you there besides several perceptions or thoughts? What mean you by the word mind? You must mean something that you perceive, or something that you do not perceive. A thing not perceived is a contradiction" [1]).

Door de innerlijke waarneming niets anders kunnende ontdekken van het Ik dan voorstellingen, die elkaar met groote snelheid opvolgen, heeft hij er ernstig aan gedacht het geestelijk substraat te zoeken in den wil. „The Understanding, taken for a faculty, is not really distinct from the Will" [2]). „The Spirit, the active thing, that

1) *Commonplace Book,* p. 438.

2) *Commonplace Book,* p. 441.

which is soul and God, is the Will alone. The ideas are effects, impotent things" [1]). De wil scheen hem toe blijvend en met zichzelf identisch te zijn, en zoo beter aan de vereischten van eene substantie te beantwoorden, dan de onbestendige voorstellingen. „While I exist, or have any idea, I am eternally, constantly willing, my acquiescing in the present state is willing" [2]). „Whether identity of person consists not in the Will" [3])? Was BERKELEY verder op dezen weg doorgegaan, hij zou waarschijnlijk een philosophisch systeem ontworpen hebben, niet ongelijk aan het voluntarisme van SCHOPENHAUER of van MAINE DE BIRAN. Maar door zijne abstractieleer werd hij op eenen anderen weg geleid. „It seems to me that Will and Understanding — volitions and ideas — cannot be severed, that either cannot possibly be without the other" [4]). Derhalve concludeerde hij: „I must include Understanding and Will in the word Spirit, by which I mean all that is active" [5]). Maar de geest, hoewel willend en denkend, is „neither a volition nor an idea" [6]), doch het substraat van beide, en als purus actus, onwaarneembaar, maar toch niet ganschelijk onbekend, daar wij een „notion" hebben van zijne beteekenis. En zoo kwam BERKELEY dan terug tot de veronderstelling van een zijn, dat, hoewel onwaargenomen en onwaarneembaar, toch

1) *Commonplaee Book,* p. 451.
2) *Commonplace Book,* p. 458.
3) *Commonplace Book,* p. 481.
4) *Commonplace Book,* p. 463.
5) *Commonplace Book,* p. 464.
6) *Commonplace Book,* p. 464.

niettemin werkelijk bestaat, en de drager is van onze waarneembare subjectieve toestanden.

Heeft BERKELEY hier consequent gehandeld? Indien hij de geestelijke substantie niet loochenen kon of wilde, moest hij niet ook de materieele substantie behouden hebben? „Er scheut sich nicht" zegt BÖHME „den Geist zu erklären für die Substanz, die Ideen trägt, d. h. für ein Wesen überhaupt mit dem Begriffe seines Tragens von Accidentien. Durch diese Erklärung, nimmt er seinem Argumente gegen die materielle Substanz die Beweiskraft" [1]). Of indien zijne bewijsgronden hem dwongen de materie te loochenen, golden niet dezelfde argumenten tegen het geestelijk substraat? Moest hij niet, indien hij getrouw wilde zijn aan zijne eigene beginselen, bij de stelling gebleven zijn, dat de geest niets meer is dan „a congeries of perceptions"? Indien de materie niet iets anders is dan hare eigenschappen, wat voor reden bestaat er den geest te kenmerken als een plus boven onze subjectieve toestanden? Is de geestelijke substantie ons beter bekend dan de onkenbare materie en indien niet, hoe kan zij dan voor ons iets meer zijn dan een klank zonder eenige beteekenis? Indien de realiteit en de inhoud van het bewustzijn in het geval van onze objectieve waarnemingen samenvallen, waarom ook niet in het geval van de subjectieve? Is de scheiding van zijn en waargenomen-zijn eene ongeoorloofde abstractie, waarom mogen wij dan den geest van onze kennis van den geest scheiden

1) R. BÖHME, *Die Grundlagen des Berkeley'schen Immaterialismus*, Berlin, 1892, S. 37.

en niet ook de materie en onze kennis van de materie? Wij weten niet en kunnen nooit weten, of onze „ideas" een transcendent zijn vertegenwoordigen; weten wij en kunnen wij weten, dat dit wel het geval is met onze „notions"? Een onwaargenomen zijn, zegt BERKELEY, achter de „ideas" is eene contradictie; geldt niet hetzelfde ook van een onwaargenomen zijn achter onze „notions", en om dezelfde redenen? Indien eene materie overbodig is, kan hetzelfde ook niet van den geest gezegd worden? Want onze „notions" van den geest kunnen toch onveranderd blijven, terwijl het onwaargenomen substraat — aangenomen dat het er is — verwisseld wordt. Indien het geestelijk substraat plotseling vernietigd werd, kan ons empirisch Ik niet hetzelfde blijven, en zouden wij dan niet dezelfde redenen nog hebben om aan zijn bestaan te gelooven? En indien om deze redenen het esse van de materie percipi is, waarom niet ook het esse van den geest? En wat den wil betreft, bestaat niet al onze kennis daarvan in passieve, subjectieve gewaarwordingen? En indien wel, moeten wij dan niet aannemen, dat een actieve wil niet bestaat en niet bestaan kan?

Wij hebben in ons vorig hoofdstuk aangetoond, dat indien men het bestaan van een trancendent zijn logisch bewijzen wil, men zich altijd aan eene petitio principii schuldig maakt. Kan men nu een geestelijk noumenon bewijzen zonder vooraf te veronderstellen, wat men nog bewijzen moet? Indien wij niet erkennen, dat wij slechts van onbestendige bewustzijnstoestanden, geenszins van een geest of ziel weten, blijven wij dan hier niet staan op het standpunt van het naief realisme, dat aan de onafhan-

kelijke existentie der dingen niet twijfelt, enkel omdat het er nooit aan denkt, dat de waargenomene dingen objecten zijn van onze waarneming? Reëel is, dit was het resultaat van ons onderzoek, wat eene plaats heeft in de ervaringsreeks, wat tot de existeerende wereld behoort. En deze existeerende wereld konden wij slechts een phenomenaal bestaan toekennen. Heeft nu ons Ik ook niet eene plaats in deze ervaringsreeks? Behoort het óok niet tot de existeerende wereld, en existeert het niet daarom, als alle andere existeerende dingen in de wereld, met dezelfde existentie als die existeerende wereld? Met andere woorden, is ons Ik niet een phenomenon onder andere phenomena in de phenomenale wereld? Is de consequentie, waartoe ook wij komen moeten, niet de oplossing van het spiritualisme in een idealisme, waarin alle zijn tot inhoud verklaard wordt van het bewustzijn? Moeten wij niet ook het geestelijk „Ding-an-sich" als onbewezen en onbewijsbaar uit de wijsbegeerte bannen, en op het graf van de metaphysica, het vaandel planten van de positivistische wereldbeschouwing?

Berkeley heeft zich tegen bedenkingen als de bovenstaande, en tegen gevolgtrekkingen, als door Hume en zijne volgelingen uit zijn systeem afgeleid zijn, bij voorbaat gewapend. „Notwithstanding all you have said", zoo laat hij Hylas tegenwerpen, „to me it seems, that according to your own way of thinking, and in consequence of your own principles, it should follow that you are only a system of floating ideas, without any substance to support them. Words are not to be used without a meaning. And, as there is no more meaning in spiritual substance,

than in material substance, the one is to be exploded as well as the other". Waarop BERKELEY in den persoon van PHILONOUS antwoordt: „How often must I repeat, that I know or am conscious of my own being; and that I myself am not my ideas, but somewhat else, a thinking, active principle, that perceives, knows, wills and operates about ideas. I know that I, one and the same self, perceive both colours and sounds; that a colour cannot perceive a sound, nor a sound a colour; that I am therefore one individual principle, distinct from colour and sound, and for the same reason from all other sensible things and inert ideas. But I am not in like manner conscious either of the existence or essence of matter" [1]). Dit antwoord stelde HYLAS tevreden; het heeft HUME en zijne volgelingen niet kunnen bevredigen.

HUME beweerde, dat hij het Ik, waarvan BERKELEY sprak, en dat het permanente zou zijn onder alle wisselingen van het waargenomene, nergens ontdekken kon. De subjectieve waarneming leverde niets anders op dan eene onderbrokene reeks van vluchtige verschijnselen. Indien dit het Ik is, waarvan men spreekt, dan is het niets meer dan „a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement" [2]). Deze voorstellingen zijn met elkaar verbonden volgens bepaalde wetten van opeenvolging en coexistentie, modi-

---

1) *Hylas and Philonous,* p. 327—329.

2) *Treatise on Human Nature,* edited by T. H. GREEN and T. H. GROSE, Part IV, § VI, p. 534.

ficeeren elkaar en doen elkaar op ordelijke wijze verschijnen en verdwijnen. De substantie, waaraan men gelooft, zoowel als hare veronderstelde continuiteit, is eene bloote schepping van de verbeelding, die twee of meer verschillende, elkaar opvolgende, en op elkaar gelijkende verschijnselen met elkaar identificeert [1]). „Thus we feign the continued existence of the perceptions of our senses to remove the interruption, and run into the notion of a soul and self and substance, to disguise the variation" [2]). Het Ik is geen vast punt, waarom onze waarnemingen zich concentreeren, maar is zelf een voorbijgaande golfslag in de onbestendige zee van verschijnselen.

Maar niet alleen het Ik, ook de geestelijke activiteit, die zulk een belangrijke rol in BERKELEY's stelsel vervult, nemen wij, volgens HUME, nergens waar. Van efficiente causaliteit kan er daarom ook geene sprake zijn. Wat wij gewoonlijk zoo noemen, is slechts het gevoel van spanning, die eene dikwijls waargenomene opeenvolging van verschijnselen in ons veroorzaakt.

JOHN STUART MILL komt feitelijk met HUME overeen, wat het wezen betreft beide van het Ik en zijne causaliteit. Van het Ik spreekt hij als „a permanent possibility of feeling, which forms the notion of myself". De geest is slechts „a series of feelings", „a thread of consciousness" [3]). En „what we really know of the power of

---

1) *Treatise on Human Nature,* Part IV, § II, p. 488, 489 en § III, p. 508.

2) *Treatise on Human Nature,* Part IV, § VI, p. 536.

3) Vrgl. *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* Ch. XII.

our own volitions, is only that certain facts (reducible when analysed to muscular movements) immediately follow them" [1]).

De gevolgtrekkingen, die HUME uit BERKELEY's philosophie afleidt, voeren hem tot een volslagen scepticisme. Beide de wereld en mijn Ik zijn „impressions". Alle kennis is slechts van verschijnselen. Onze vluchtige gewaarwordingen alleen existeeren werkelijk, en dan nog slechts zoolang wij ze waarnemen. De gewaarwording van het oogenblik is de maatstaf van het heelal. Van verleden, noch van toekomst, noch van wat verre van mij is in de ruimte, van mijn medemensch, noch van God, durf ik iets met zekerheid beweren. Noch positief, noch negatief mag ik iets constateeren. Ik kan slechts vragen, zonder het uitzicht te hebben mijne vragen beantwoord te zien. De diepste twijfel is de hoogste wijsheid.

HUME is, niet minder dan COMTE, de vader geworden van het positivisme. Als de ruimere toepassing van BERKELEY'S idealistische leer, noemt deze philosophische richting zich het positivisme; als de loochening van zijne spiritualistische metaphysica, en in het algemeen van de mogelijkheid van alle ontologie, noemt zij zich het agnosticisme. Wij kennen volgens deze leer, door de subjectieve en objectieve ervaring alleen psychische toestanden, en de aposteriori wetten hunner verbinding en reactie. „Our sensations, our pleasures, our pains, and the relations of these, make up the sumtotal of the elements of positive, unquestionable knowledge. We call

1) *Dissertations and Discussions,* Vol. IV, p. 172.

a large section of these sensations and their relations, matter and motion, the rest we term mind and thinking; and experience shows that there is a certain constant order of succession between some of the former and some of the latter. This is all that just metaphysical criticism leaves of the idols set up by the spurious metaphysics of vulgar common sense" [1]). De ervaringsstof te ordenen en de wetten van coexistentie en successie, die in de wereld onzer gewaarwordingen heerschen, vast te stellen, is de taak en de eenige taak der wetenschap. Alles wat niet uit de ervaring is, is als zoodanig te vermijden. Van eene materieele substantie, noch van een geestelijk substraat, van een Ik, noch van efficiente causaliteit, noch van God kan er wetenschappelijk eenige sprake zijn. Hetgeen buiten onze subjectieve en objectieve waarnemingen ligt, is terra incognita, en het is wijs daarmede noch practisch, noch theoretisch eenige rekening te houden. Wij dienen ons te bepalen bij het onmiddellijk gekende, waaromtrent er alleen eenige zekerheid bestaat, en waaromtrent allen het eens zijn.

Bij T. H. HUXLEY en andere volgelingen van HUME onderscheidt zich het positivisme in weinig meer van het materialisme, waarvan het in naam de tegenstelling is. De zelfstandige atomen van het materialisme, die op ordelijke wijze op elkaar stooten en reageeren, worden hier vervangen door voorbijgaande voorstellingen, die elkaar determineeren. Onze subjectieve en objectieve

---

1) T. H. HUXLEY, *On Sensation and the Unity of Structure of sensiferous Organs*. Zie zijne *Collected Essays*, Vol. VI, p. 317.

waarnemingen vormen twee correspondeerende reeksen van elkaar snel opvolgende verschijnselen. Van de objectieve reeks, welke zij op onzelfstandige wijze begeleidt, is de subjectieve slechts de flauwe afschaduwing. De overgang van dit pan-idealisme tot het Spinozisme, dat beide reeksen van verschijnselen als de modi aanziet van de ééne goddelijke substantie, ligt voor de hand.

Het is opmerkelijk, hoe het Ik, dat HUME beweerde nergens te kunnen aantreffen, telkens zijne verschijning maakt, niet alleen explicite in zijne woorden, maar meer nog als de stilzwijgende veronderstelling van zijne geheele philosophie. Het Ik heet bij hem niets meer te zijn dan „a bundle of perceptions", eene reeks van elkaar snel opvolgende verschijnselen. Maar indien dit het geval is, wat is dan d a t, w a a r a a n h e t Ik v e r s c h ij n t? En aan wien doet de reeks van verschijnselen zich als zoodanig voor? Niet aan het empirisch Ik, dat HUME alleen kende, en dat uit onze subjectieve toestanden samengesteld is. Want dit empirisch Ik neemt niet waar, maar w o r d t w a a r g e n o m e n. Hetgeen slechts uit passieve toestanden bestaat, kan niet waarnemen. Want een toestand kan niet een ander toestand, noch eene gedachte eene andere gedachte, of een gevoel een ander gevoel waarnemen. Alle subjectieve toestanden, alle gedachten en aandoeningen zijn gelijkelijk verschijnselen, objecten der waarneming, en als zoodanig impliceeren zij een subject der waarneming als hare noodzakelijke voorwaarde. Van een verschijnsel kunnen wij nooit zeggen, dat het er is, zonder tegelijk iets meer te constateeren dan het bestaan van dat verschijnsel. Want iets een verschijnsel

te noemen is hetzelfde als te zeggen, dat het aan iets verschijnt. Een object der waarneming veronderstelt als zijn noodzakelijk correlaat een subject, dat waarneemt, veronderstelt een waarnemend Ik. Dit waarnemend Ik, dat ons met ieder verschijnsel gegeven is, kunnen wij niet weg denken, zonder dat daarmede ook het waargenomen object verdwijnt. Met dezelfde woorden, waarmede HUME ontkent, dat het Ik iets meer is dan een verschijnsel of reeks van verschijnselen, geeft hij toe, hetgeen hij ontkent, erkent hij, dat er een waarnemend Ik is, dat de verschijnselen waarneemt en mogelijk maakt.

Het pan-idealisme lost het Ik, zoowel als de objectieve wereld op in eene veelheid van verschijnselen. Maar daarmede stelt het zich buiten staat om de eenheid van het waargenomene niet alleen, maar ook om zijne veelheid zelve te verklaren. Want de mogelijkheid om eene veelheid als zoodanig te kennen veronderstelt eene eenheid. Eene eenheid kennen wij alleen in tegenstelling tot eene veelheid, en omgekeerd kennen wij eene veelheid alleen in tegenstelling tot eene eenheid. Van „a bundle of perceptions" kan er geene sprake zijn, indien er alleen zelfstandige, geisoleerde voorstellingen elkaar opvolgen. Eene veelheid bestaat alleen waar de verschillende eenheden, die haar constitueeren, door de verbindende activiteit van het subject samengevat worden in de eenheid van het bewustzijn. Evenals het Spinozisme, dat van het substantiebegrip uitgaat, de veelheid der verschijnselen niet verklaren kan, zoo kan ook het pan-idealisme, dat de realiteit van het subject loochent, hare mogelijkheid niet aantoonen.

Van de eenheid van het denkend subject is afhankelijk de mogelijkheid van het denken. Te denken is te onderscheiden, te vergelijken, voorstellingen met elkaar in relatie te stellen. Door den analytischen arbeid van onzen geest ontstaan voor ons uit de oorspronkelijke eenheid der wereld verschillende dingen, die wij van elkaar en van onszelven onderscheiden, en tot elkaar en tot onszelven in betrekking stellen. Deze werkzaamheid veronderstelt de samenvatting van het gedachte in één bewustzijn. Indien het subject van deze denkwerkzaamheid niet één ware, zoo zou het volstrekt onmogelijk geweest zijn de voorwerpen, die onderscheiden en vergeleken worden, of de premissen en de conclusie eener sluitrede in eenig verband hoegenaamd met elkaar te brengen [1]).

In het Ik van het pan-idealisme is er niets blijvends. Alles is onbestendig. Alles is in eenen gedurigen vloed. Maar verandering veronderstelt noodzakelijk het blijvende. Van eene opeenvolging kan alleen daar sprake zijn, waar er iets is, dat blijft en iets, dat voorbijgaat [2]). Eene verandering kan niet haar eigen bestaan gewaar worden. Het Ik kan niet zijn slechts eene voorbijgaande ervaring in de reeks van geassocieerde ervaringen. Want tot het

1) „Jede Vergleichung zweier Vorstellungen, die damit endet ihre Inhalte gleich oder ungleich zu finden, setzt die völlig untheilbare Einheit Dessen voraus, was diese Thätigkeit der Vergleichung ausführt." Zie HERMANN LOTZE, *Metaphysik*, Leipzig, 1879, Buch III, cap. I, S. 477.

2) „The change, the succession, the series can only be known to a consciousness or subject, which is not identical with any one member of the series, but is present equally to every member, and identical with itself throughout." Zie A. SETH, *Hegelianism and Personality*, p. 11.

waarnemend Ik wordt in betrekking gesteld niet alleen de voorbijgaande ervaring van het oogenblik, maar de geheele reeks van geassocieerde ervaringen. Alle ervaringen der reeks in het verleden, het heden en de toekomst behooren aan mij. Het Ik is met zijne ervaringen niet identisch. Want indien dat zoo ware, dan zou de kennis vernietigd worden op hetzelfde oogenblik, dat zij geboren wordt.

Het Ik staat buiten en tegenover zijne ervaringen, vat in geheugen en verbeelding alle ervaringen samen tot eene eenheid, leidt uit het verleden en het heden beginselen af voor de toekomst en blijft onder alle wisselingen van het ervarene met zichzelf identisch [1]). De wijsbegeerte, die het reëele Ik loslaat en alle existentie in eene veelheid van vluchtige verschijnselen oplost, moet de mogelijkheid aantoonen niet alleen van de eenheid onzer kennis, maar ook van de mogelijkheid om de veelheid en de verandering als zoodanig te kennen, moet aantoonen hoe in het algemeen het bewustzijn zelf mogelijk is.

Al onze gewaarwordingen, hartstochten en handelingen worden door ons in betrekking tot een waarnemend subject gesteld. Wij zijn geene voorstellingen, maar hebben voorstellingen. Het volledige feit der waarneming is niet, dat er gewaarwordingen zijn, maar dat wij gewaarwordingen hebben. Wij mogen de dingen, ons lichaam, de

1) „I am one in the sense of an active, unifying principle, which can not only combine a multitude of present experiences in itself, but can also combine its present with its past." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine*, London, 1903, p. 23.

geheele objectieve wereld, zelfs ons Ik in voorstellingen oplossen. Maar al deze voorstellingen blijven steeds onze voorstellingen. De relatie, waarin de ervaringen staan tot ons, is in de laatste instantie de toets harer werkelijkheid. Eene gewaarwording in abstracto is voor ons onverstaanbaar. Het waarnemend subject te ontkennen is van eene gewaarwording weg te nemen, hetgeen alleen haar eenige beteekenis geeft. Van het volledige feit van eene gewaarwording-van-een-subject kan niet door ons geabstraheerd worden. Dat ik denkend existeer, is niet minder een feit, dan dat mijne gedachte existeert. Want met de gedachte is de existentie van het denkend subject mede gegeven. Zij behoeft niet afgeleid te worden. Ergo in het cogito, ergo sum, duidt geene gevolgtrekking aan. Cogito, ergo sum beteekent zooveel als ego cogitans sum. Of ik er mij van bewust ben of niet, mijne existentie als denkend subject is de voorwaarde, zonder welke geen denken mogelijk is. Het ik denk is het groote fundamenteele feit, dat tegen allen twijfel bestand is. Het scepticisme kan dit ik denk niet betwijfelen zonder daarmede op te houden sceptisch te zijn.

Het pan-idealisme en in het algemeen alle monistische stelsels begaan dezelfde fout, die wij in ons vorig hoofdstuk bij het materialisme en het naief realisme ontdekt hebben. Zij vergeten één van de beide noodzakelijke factoren onzer kennis mee te rekenen. De idealistische stelsels, die de wereld verklaren als een proces, waarin de phenomena elkaar met innerlijke noodzakelijkheid opvolgen, stemmen hierin overeen met hunne tegenstellingen, het Spinozisme en het materialisme. Alle kennis berust

op een dualisme. Subject en object staan noodzakelijk tegenover elkaar en kunnen van elkaar niet gescheiden worden [1]). Een monisme, dat het universum opgevat wil zien als een samenhang van phenomena, waarin de geest geene plaats heeft, maakt zich schuldig aan eene ongeoorloofde abstractie, vernietigt door de weglating van een constitueerend bestanddeel der kennis de kennis zelve, of wordt tot de ongerijmde stelling gedwongen, dat het gedachte, dat phenomena of groepen van phenomena, denken kunnen.

Maar wat is dit Ik, dat onder de wisselingen van het phenomenale hetzelfde blijft en dat door al het phenomenale, ook door het Ik voor zoover het phenomenon is, noodzakelijk geimpliceerd wordt? Omtrent het ware wezen van dit Ik is BERKELEY noch uitvoerig noch duidelijk. Terwijl hij de volle aandacht aan zijne polemiek tegen de materie schonk, heeft hij de positieve zijde van zijn idealisme minder critisch aanvaard en weinig ontwikkeld. Hierdoor heeft hij het verwijt op zich geladen van partijdigheid voor den geest. Den geest noemt hij „the only substance, wherein unthinking beings or ideas can exist" [2]). Of deze substantie, zooals die van SPINOZA, opgevat moet worden als een zijn, dat den grond van

---

1) „Nirgends kommt eine blosse Empfindung ohne Subject als eine Thatsache vor, und so wenig es möglich ist, von einer nackten Bewegung zu reden ohne der Masse zu gedenken, dessen Bewegung sie ist, so wenig ist eine Empfindung denkbar als bestehend, ohne die Mitvorstellung Dessen, der sie hat oder richtiger Dessen, der sie empfindet." Zie HERMANN LOTZE, *Metaphysik*, Buch III, Cap. I, S. 476—477.

2) *Principles of Human Knowledge*, § 135.

zijn bestaan in zichzelf heeft, en of zij afhankelijk is van „ideas" of van eene andere substantie, zegt hij niet duidelijk. Somtijds spreekt hij van een geestelijk substratum. Daarbij geeft hij ons noch omtrent de „notions", waarachter de ziel, zooals zij is, schijnt verborgen te zijn, noch omtrent de verhouding, waarin de „notions" tot den geest staan eenige nadere verklaring.

De benamingen „substantie" en „substraat" door BERKELEY op den geest toegepast schijnen ons te behooren tot de school van LOCKE, waaruit ook BERKELEY voortgekomen is. Bij LOCKE is de ziel evenals de materie een substraat, dat zich door middel van voorstellingen aan ons openbaart, maar zelve eeuwig achter deze voorstellingen verborgen blijft. Vat men den geest zoo op, dan staan beide substrata geheel op denzelfden voet en kan er naar onze meening geen reden zijn het materieel substraat los te laten en het geestelijk substraat te behouden. De bezwaren tegen het eene gelden dan evenzeer tegen het andere. Indien LOCKE's opvatting ook door BERKELEY gehuldigd is, dan moet men HUXLEY gelijk geven, als deze BERKELEY's argumenten tot behoud van het geestelijk substraat beschouwt als „a splendid example of the floundering of a mired logician" [1]), en het agnosticisme voor de logische consequentie van zijne philosophie houdt.

Maar tegenover de opvattingen van LOCKE, waarop de benamingen „substantie" en „substratum" schijnen te wijzen, staat er eene andere opvatting, die ook bij BERKELEY gevonden wordt. BERKELEY vat ook en voor-

1) T. H. HUXLEY, *Critiques and Addresses*, p. 348.

namelijk den geest op als waarnemend subject. Zelfs waar hij den geest een substraat noemt, is deze toch nog altijd „a thinking substratum". De geest is niet en kan niet zijn „an idea" of gelijk aan eene „idea", noch kan hij door middel eener „idea" gekend worden. Want de geest wordt niet waargenomen, maar neemt waar. „It is that which perceives ideas, and wills, and reasons about them. What I am myself — that which I denote by the term I — is the same with what is meant by soul or spiritual substance" [1]). Als de waarnemende en actieve staat de geest altijd tegenover het waargenomene en passieve.

Na onze uiteenzetting van het substantiebegrip in ons vorig hoofdstuk moeten wij het gebruik van het woord substantie of substratum als aanduiding van het waarnemend subject beslist afkeuren. De toepassing van deze woorden op het Ik is eene proeve van onze gebondenheid aan het zinnelijke en van de wijze, waarop wij dikwijls begrippen, die tot onze objectieve zinnelijke kennis behooren, zonder meer overdragen op het gebied van den geest. Substantie en accidentie zijn in de eerste plaats physische begrippen. Hunne toepassing op den waarnemenden geest staat gelijk met de uitwissching van de grenzen tusschen het waargenomene en het waarnemend subject, en is daarom eene schrede in de richting van het monisme. De overgang van LOCKE's dualisme tot het pan-idealisme is niet moeilijk. Substantie is het correlaat van accidentie en beide zijn begrippen, die thuis behooren

1) *Principles of Human Knowledge,* § 139.

en noodzakelijk zijn in het denkproces van eindige geesten. Ongetwijfeld kunnen en moeten wij, wanneer wij onze subjectieve toestanden tot object maken onzer analytische denkwerkzaamheid, ook deze vormen in toepassing brengen, maar dan hebben ze hier, evenals in het geval van onze zinnelijke kennis geene reëele, maar slechts eene logische beteekenis.

Het zijn, dat wij den geest noemen, is geen geheimzinnige achtergrond, die voor ons volstrekt onkenbaar blijft, maar hetzelfde als het denkend, willend, waarnemend subject. Dat dit subject van zijn eigen bestaan en eenheid zich bewust is en dat deze beide door alle kennis geinpliceerd wordt, is het eenige en voldoende bewijs voor zijne eenheid en realiteit. Het Ik is niet als het verondersteld substraat achter het waargenomene, waar LOCKE en HUME het zochten, maar vóór het object der waarneming. Het wordt niet uit het waargenomene afgeleid, maar is met het waargenomene als zijne noodzakelijke voorwaarde gegeven. Van alle kennis is het waarnemend Ik de veronderstelling en wordt als zoodanig niet alleen door onze objectieve en subjectieve waarnemingen, maar ook door het Ik zelf, voor zoover het een verschijnsel of reeks van verschijnselen is, geimpliceerd.

De vraag, of er een substraat is achter het waarnemend subject kan nooit gesteld worden. Want zoodra zij gesteld wordt, verandert zij zich onmiddellijk in deze andere, of er een substraat is achter het waargenomen object. Want van het subject kunnen wij niet iets vragen, of zeggen, of aan het subject kunnen wij niet denken, zonder dat het daarmede opgehouden heeft subject te zijn en

het object geworden is van ons denken. Het denkend Ik is, zoodra wij er aan denken, het denkend Ik niet meer, maar het gedachte Ik [1]). Ik denk de wereld. Zoodra ik dit denk of uitspreek, denk ik de wereld niet meer alleen, maar de wereld in hare betrekking tot mij. Nu denk ik mij als denkende de wereld. Maar om mij te denken, die de wereld denk, veronderstel ik een nieuw Ik, dat het Ik denkt, dat mij als denkende de wereld denkt. Ook dit Ik veronderstelt weer een nieuw Ik en zoo ad infinitum. Het Ik kan nooit een gedacht Ik zijn of, zooals HUME het uitdrukt, een verschijnsel, tenzij het een nieuw Ik veronderstelt, dat geen verschijnsel is, hoewel van het verschijnsel de noodzakelijke voorwaarde. Als HUME het Ik niets dan een verschijnsel noemt, spreekt hij alleen van het gedachte Ik. Hij vergeet, dat er nog een Ik is, een waarnemend en onwaargenomen Ik, dat het verschijnsel waarneemt.

Het gedachte Ik kan door ons nooit afzonderlijk gedacht worden, maar alleen in de betrekking, waarin het staat tot de wereld. Want alle voorwerpen in de wereld worden gedacht in eene reëele betrekking te staan tot ons Ik. Wij denken derhalve het gedachte Ik als zijnde

---

1) „Das Ich als ein Objekt erfassen wollen ist ungefähr soviel, wie über seinen eigenen Schatten springen oder so schnell um den Baum herumlaufen wollen, dass man sich selbst beim Kragen erfassen kann. Wohl verstanden! Ich weiss ganz sicher, dass ich bin; sicherer als irgend sonst etwas. Aber nie bin ich Objekt. Das Licht leuchtet, jedoch es beleuchtet nicht sich selbst, sondern seine Umgebung." Zie O. LIEBMANN, *Psychol. Aphorismen,* in *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik,* Bd. 102, S. 42.

met andere voorwerpen in de wereld. Als zoodanig wordt het Ik door ons gedacht als eene existentie. Want alle voorwerpen in de wereld deelen met de wereld dezelfde existentie. De realiteit, die wij aan het Ik toeschrijven, dat wij in de wereld zetten, is daarom niet minder dan de realiteit, die door ons aan de wereld zelve toegeschreven wordt. Zoo zeker als de wereld is, zoo zeker denk ik het Ik te zijn, dat de wereld denkt.

In ons vorig hoofdstuk hebben wij gezien, dat die voorwerpen als existeerend gedacht worden, die gedacht worden in eene reëele betrekking te staan tot een existeerend geheel, die m. a. w. begrepen zijn in de existeerende wereld. En de existeerende wereld wordt als existeerend gedacht, omdat zij in eene reëele betrekking staat tot het gedachte Ik, dat zij gedacht wordt in te sluiten. De existentie van de wereld is dus door ons afgeleid van de existentie van het gedachte Ik. De existentie van het gedachte Ik kan derhalve, hoewel zij door ons gedacht wordt even reëel te zijn als die der wereld, niet van de existentie der wereld afgeleid worden.

Hoewel het gedachte Ik door ons gedacht wordt als een zijn in de wereld, wordt het nochtans niet door ons gedacht als in dezelfde betrekking tot ons denkend Ik te staan als de wereld, waarmede het dezelfde existentie deelt. Het gedachte Ik, hoewel evenzeer het object van ons denken als de wereld, wordt door ons gedacht als identisch te zijn met ons Ik, dat beide de wereld en het gedachte Ik denkt. Wat niet met het denkend Ik als identisch gedacht wordt, is geen Ik. De wereld denken wij als met ons denkend Ik niet identisch.

Het zijn, dat aan het gedachte Ik toegekend wordt en dat niet uit het zijn der wereld afgeleid kan worden, moet gezocht worden in zijne identiteit met het denkend Ik. Ik ben, en omdat ik ben, denk ik mij als een zijn. Ik ben niet een zijn, omdat ik mij als een zijn denk, maar ik denk mij als een zijn, omdat ik ben. In het oordeel: ik ben, is het subject, dat als existeerend verondersteld wordt, het denkend Ik en het praedicaat het gedachte Ik. Het Ik moet om Ik te zijn zichzelf denken en daarmede zichzelf zetten als een zijn. In het denken van zichzelf bestaat het wezen van het Ik. Wat voor zichzelf niet is, kan geen Ik zijn [1]). Maar om zichzelf te denken moet het Ik, het denkend Ik, zijn. Het denkend Ik is derhalve in zooverre vóór het gedachte Ik, als het de voorwaarde is van het laatste. Het oordeel: ik denk, sluit in het oordeel: ik existeer. Ik denk is hetzelfde als: ik existeer denkend. Ik existeer denkend is geen synthetisch oordeel, maar een analytisch. Existentie is niet, zooals HUME dacht, cogitatio maar cogitantia. Te existeeren is te denken en te denken is te existeeren.

Het denkend Ik zet zich als eene existentie in de wereld. Maar deze existentie van het gedachte Ik, die het met de wereld gemeen heeft, is niet te danken aan de wereld, maar aan het denkend Ik, dat het gedachte Ik, als eene existentie zet. Het gedachte Ik wordt gedacht als behoorende tot de wereld. Het denkend Ik, hoewel

1) „It is *for itself*, whereas the very notion of a thing is that it does not exist for itself, but only for another, that is, for some intelligence." Zie A. SETH, *Hegelianism and Personality*, I, p. 43.

het van de existentie van de wereld en van het gedachte Ik de noodzakelijke voorwaarde is, behoort der wereld niet toe, noch kan het tot de wereld behooren [1]). Want om iets te denken als behoorende tot de wereld, moet het gedacht worden in betrekking te staan tot de wereld als het bijzondere tot het algemeene, moet het object zijn van het denken, als de wereld is. Doch het denkend Ik kan niet gedacht worden, maar denkt. Zoodra het denkend Ik een phenomenon, een object wordt van het denken, is het het denkend Ik niet meer, maar het gedachte Ik.

Het denkend Ik kan daarom nooit het voorwerp worden eener bijzondere wetenschap. Het neemt voorwerpen waar in de wereld, classificeert ze, ontdekt de wetten, die hunne veranderingen en relaties beheerschen. Het schept wetenschappen. Maar zelf kan het niet een voorwerp worden van onderzoek. De psychologie, de wetenschap der subjectieve toestanden, houdt zich niet bezig met het denkend Ik, maar met het gedachte Ik en zijne betrekking tot de wereld. Het positivisme met zijne natuurwetenschappelijke methode, onderzoekt onze subjectieve toestanden, classificeert ze, stelt de wetten vast, die ze beheerschen. En het waarnemend Ik niet vindende, ver-

---

1) „Das Selbstbewusstsein ist nur die später kommende Bemühung mit den Mitteln der Erkenntniss diese erlebte Thatsache zu zergliedern von dem Ich, das in dieser mit aller Lebendigkeit des Gefühls sich selbst ergreift, ein Gedankenbild zu gewinnen und es auf diese Weise künstlich für die Betrachtung in die Reihe der Gegenstände zu versetzen, in die es nicht gehört." Zie HERMANN LOTZE, *Mikrokosmus,* Leipzig, 1864, Bd. III, S. 568.

klaart het, dat het niet existeert. Maar het zoekt het waarnemend Ik, waar het uit den aard der zaak niet zijn kan. Zoodra de wetenschap het denkend Ik in haren greep meent te hebben en zich gereed maakt om het te onderzoeken, vindt zij in hare hand slechts eene passieve levenlooze representatie. Het ware levende Ik is gevloden en wordt niet onderzocht, maar onderzoekt.

Het denkend Ik kan geen voorwerp zijn naast andere voorwerpen, geen schakel in de ervaringsreeks, geen onderdeel der wereld. Want het denkt alle voorwerpen, het omvat de geheele ervaringsreeks, het draagt de wereld. En als zoodanig staat het Ik, het ware Ik, buiten de wereld en buiten den tijd en de ruimte, die de vormen zijn, waaronder de wereld verschijnt, ja zelfs buiten en boven zichzelf, voor zoover het een phenomenon is, voor zoover het een deel uitmaakt der wereld. Want de inhoud kan hetgeen hem bevat, het gedachte kan het denkende niet bevatten. [1])

De mensch is als physisch wezen en in zooverre hij phenomenon is, een onderdeel der wereld. Als zoodanig vormt hij een schakel in de reeks van natuuroorzaken en staat hij onder de heerschappij der natuurwet. Maar als denkend en willend wezen kan hij niet onderworpen worden aan de wet der natuur. Dezelfde hand, die hem in den causalen nexus der wereld binden wil, verbreekt zijne ketenen en hij staat buiten en boven de zinnelijke wereld

1) „Personality is the inevitable and necessary startingpoint of all human thought. For we cannot by any conceivable means get out of it, or imagine the method of its derivation from anything else. For strictly speaking, we have no knowledge of anything else, from which it can have been derived." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality, human and Divine*, p. 28.

en vrij van de wet der natuur. Als onderdeel der wereld is hij eene oorzaak, die zelve veroorzaakt is, of beter, is hij geene oorzaak in den eigenlijken zin des woords, en als zoodanig ook niet verantwoordelijk. Want natuuroorzaken onder den dwang der natuurwet zijn niet verantwoordelijk voor hare gevolgen. Maar als een denkend en willend wezen verheft de mensch zich boven de natuurorde en boven zichzelf als phenomenon. Als zoodanig is hij eene oorzaak in den waren zin des woords, een vrij en daarom verantwoordelijk persoon.

Het Ik kan door ons niet gedacht worden anders dan als een onderdeel der wereld en alzoo als in eene reëele betrekking staande tot de wereld. Want het Ik kan zichzelf niet zetten als een zijn zonder de wereld mede te denken als een zijn, waarmede het Ik zijne existentie deelt. Wat het Ik op zichzelf is buiten betrekking tot de wereld kunnen wij dus nooit weten [1]). De mogelijkheid van een antwoord op de vraag wat het Ik is, veronderstelt, dat het bij eene klasse ingedeeld kan worden, dat het onder een algemeen begrip kan begrepen worden. Maar ons eigen Ik is het eenige Ik, dat wij kennen. Onmogelijk is daarom eene vergelijking van één Ik met een ander, zooals b.v. van een boom met een anderen boom. Terwijl wij door de klare voorstelling van de klasse-eigenschappen een begrip hebben kunnen van een boom, kunnen wij van het Ik geen begrip vormen. Ik is geen

---

1) „Personality cannot be exhaustively analysed, and cannot, therefore, be accurately defined." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine*, p. 20.

algemeene naam, maar een eigennaam. Het Ik is *sui generis*. Ik kan u niet Ik noemen, of gij mij. Wij kunnen elkaar niet leeren, wat Ik beteekent. Ieder moet zijn eigen Ik kennen om te weten, wat het woord beteekent.

Op de vraag, wat het Ik dan eigenlijk is, kunnen wij zelfs niet antwoorden, dat het *iets* is, indien wij dit woord in zijne gewone beteekenis gebruiken. *Iets* is een objectief begrip. Het beteekent eene existentie in de wereld van existeerende dingen. Maar het denkend en willend Ik bestaat niet in, maar buiten de wereld en buiten alle betrekking, die wij ons denken kunnen, tot de wereld. Een voorwerp kan door ons van een ander voorwerp onderscheiden worden, als beide gelijkelijk het object zijn van ons denken. En het gedachte Ik, als zijnde een phenomenon onder andere phenomena, kunnen wij onderscheiden van het niet-Ik. Maar het denkend Ik kan niet met iets anders vergeleken worden, want het kan niet zooals voorwerpen object zijn van ons denken [1]). Het denkend en willend Ik is geen phenomenon, maar een noumenon. Niet een noumenon in den zin van het ondersteld onkenbaar materieel substraat, maar een noumenon in een verstaanbaren en den eenig verstaanbaren zin. Omtrent het bestaan van het materieel substraat kan er twijfel bestaan. Het is geen constitueerend bestanddeel der kennis. Omtrent het bestaan van het geestelijk noumenon kan niet getwijfeld worden. Het is

1) „We cannot, strictly speaking, define personality, for the simple reason that we cannot place ourselves outside it." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine*, p. 22.

de éène noodzakelijke voorwaarde van alle denken en zijn. Zet het Ik zich als een zijn, dan zet het de wereld mede als een zijn. Wordt het Ik vernietigd, dan sleept zijne vernietiging na zich ook die der wereld. Van de realiteit van het geestelijk noumenon is ieder zich bewust. Van niets kan men meer zekerheid hebben. Want zijne realiteit kan men zelfs niet betwijfelen, of men bevestigt daarmede wat men betwijfelt. Waar het Ik oordeelt, dat de wereld en het Ik zelf slechts eene veelheid is, daar moet het zelf, als denkend, eene eenheid zijn om de veelheid als zoodanig te kennen. Waar het Ik den stroom des tijds meet, daar kan het zelf als denkend wezen niet met den tijd mee vloeien, maar moet als eene blijvende eenheid buiten den tijd existeeren. Eene wereld van illusies veronderstelt eene reëele wereld. Het denkend, willend, noumenaal Ik, als het de wereld en zichzelf, zoover het gedacht wordt, voor eene illusie verklaart, moet implicite zichzelf als denkend en willend wezen uitzonderen, moet zichzelf als eene realiteit aanzien. Maar van deze ontwijfelbare realiteit, die de voorwaarde is van de realiteit der wereld, hebben wij geen begrip. Zij is eene mysterie [1]). De meest gewisse, alles conditioneerende realiteit is een bovennatuurlijk, geestelijk beginsel. Door het denkend en willend Ik wordt de sluier van het zinnelijke gescheurd en wordt ons een vluchtige blik vergund in de intelligibele wereld, waartoe wij behooren.

1) „Though personality is the one thing which we know best in the world, it is also the most mysterious thing we know. Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine,* p. 32.

Hoewel het denkend Ik zijne existentie niet aan de wereld dankt, maar omgekeerd de wereld hare existentie aan het denkend Ik, kan het Ik zichzelf niet als een zijn denken, kan m. a. w. het Ik niet Ik zijn, zonder de wereld mede te denken. Want het Ik kan zich als eene existentie zetten, alleen als het zich zet in de existeerende wereld.

Door tegenstelling met de wereld komt het Ik tot zelfbewustzijn. Het Ik kent zich als Ik alleen in tegenstelling met het niet-Ik, in tegenstelling met de wereld en existeerende dingen in de wereld. Het Ik kan alleen Ik zijn door zich actief tegenover de wereld te stellen, door te weigeren, deel te zijn van de wereld. Zoolang subject en object bij het kind nog samenvallen, zoolang is het nog geen Ik in eigenlijken zin, zoolang staat het nog als een schakel in de reeks der natuuroorzaken onder de heerschappij der zinnelijke natuur. Met de scheiding van subject en object, met het eerste verzet tegen de natuur, wordt het ware Ik geboren.

De wereld, waarvan het Ik zich als Ik onderscheidt en waarin het zich zet als een zijn, is niet zijne eigene schepping. Zij is gegeven. Oorspronkelijk vinden wij de wereld als eene synthese, eene uniforme eenheid. De synthese te analyseeren, de dingen in de wereld van elkaar te onderscheiden en hunne verhoudingen tot elkaar te kennen, is de taak, die ons opgelegd is. En deze taak vervullende, vinden wij niet alleen de wereld in al hare verscheidenheid en rijkdom, maar wij vinden ook onszelven. In de wereld worden wij als in eene school opgevoed. Niet kennis alleen verkrijgen wij, maar ook zelf-

kennis. Door de grenzen, die ons gesteld zijn, door den tegenstand, dien wij te overwinnen hebben, wordt ons Ik beide zelfbewust en verrijkt. De mensch treedt de wereld niet binnen toegerust met intellectueele en zedelijke volmaaktheid. Wijsheid en heiligheid moet hij veroveren. Daartoe wordt hem de zinnelijke wereld gegeven als een medium, waardoor hij zich realiseeren moet. Deze wereld, die ons gegeven is, is er op berekend om niet slechts dingen voort te brengen, maar bovenal om personen te vormen, die naar de verwerkelijking streven van een geestelijk-zedelijk ideaal. De mensch is een persoon in den vollen zin des woords, wanneer het Ik en de wereld, subject en object tegenover elkaar in de scherpste tegenstelling staan.

Men heeft BERKELEY van inconsequentie beschuldigd niet alleen, omdat hij het bestaan van het Ik niet loochende, maar ook, omdat hij het Ik in zijn stelsel behoudende, niet tot de gevolgtrekking gekomen is, dat er behalve het eigen Ik geene andere geesten bestaan. „Wenn" zegt WARTENBERG „das Axiom: Kein Objekt ohne Subjekt, in der Bedeutung, welche die Idealisten ihm geben wollen, wahr ist; dann folgt notwendig, dass jenseits der Sphäre des individuellen Bewusstseins, unabhängig von den Vorstellungen desselben, es keine geistigen Individuen gibt, die doch im gleichen Masse wie die Materie, Objekte des Bewusstseins als Subjekts sind. Die notwendige Konsequenz der idealistischen Ansicht ist also der absolute Subjektivismus oder Solipsismus. Der konsequente Idealist sollte seine Reflexionen mit dem Satze beendigen, mit welchem Descartes seine philosophischen Betrachtungen

begann, nämlich mit dem Satze: me solum ipsum in mundo esse". [1]) „Hier haben wir" zegt LIEBMANN, „das wahre, das einzig folgerichtige Ergebniss des Berkeleyanismus: Ich allein existire substanziell; alles Andere der gesammte Makrokosmos in mir accidenziell — so hätte es heissen müssen. Die ganze absolut reale Geisterwelt, Gott mit eingeschlossen, ist eine Chimäre, ein subjectives Gedankengespinnst des einzigen Subjects in der Welt — meines Ich. Aber diese Consequenz scheut unser Bischof, wohl weniger aus logischen als aus theologischen Bedenken" [2]).

De kritiek, die het solipsisme voor de logische consequentie van BERKELEY's idealisme aanziet, berust onzes inziens op een misverstand van zijne leer. Zeker zou men BERKELEY met recht eene inconsequentie verweten hebben, indien hij geleerd had, dat wij geesten kennen, zooals wij materieele dingen kennen — door de onmiddellijke objectieve waarneming. Dit deed hij echter niet. Integendeel, het is zelfs zijne uitgesprokene meening, dat wij door de objectieve waarneming geen enkelen geest kennen, ook niet ons eigen. Geesten zijn volgens hem denkende, willende wezens, die uit den aard der zaak niet opgaan kunnen in passieve voorstellingen. Hunne existentie kan daarom ook niet beschouwd worden als afhankelijk te

---

1) M. WARTENBERG, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus,* S. 53.

2) O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit,* S. 30—31. Vrgl. ook R. BÖHME, *Die Grundlagen des Berkeley'schen Immaterialismus,* S. 42 en TH. STIER, *Analyse und Kritik der Berkeley'schen Erkenntnisstheorie und Metaphysik,* S. 53 f. f.

zijn van hun waargenomen-zijn. Goed beschouwd leert BERKELEY zelfs, dat wij van andere geesten nooit eenige kennis hebben kunnen in eigenlijken zin. Als hij zegt, dat wij van geesten in het algemeen alleen „notions" hebben, kan hij daarmede niet bedoelen, dat wij alle geesten op dezelfde wijze gewaar worden. „We know other spirits" zegt hij „by means of our own soul — which in that sense is the image or idea of them." [1]) Hieruit volgt, dat wij in eigenlijken zin alleen éénen geest kennen nml. ons eigen Ik. Hiervan alleen zijn wij onmiddellijk en met eene intuitieve zekerheid bewust. Andere geesten kunnen wij nooit onmiddellijk kennen. Aan hun bestaan moeten wij op grond van zekere teekens gelooven.

De waarheid van de stelling, die BERKELEY implicite huldigde, dat andere geesten objecten zijn niet van onze kennis maar van ons geloof, behoeft geen betoog. Onze waarnemingswereld bevat onze medemenschen niet. Noch het ontleedmes, noch de weegschaal, noch de microscoop van den natuurvorscher kan ze ontdekken. In onze analyse van de objectieve wereld stuiten wij op niets anders dan stofdeeltjes, die op eene bepaalde wijze met elkaar verbonden zijn en zich op eene bepaalde wijze bewegen. Een Ik, een denkend, willend, subject treffen wij nergens aan.

Het bestaan onzer medemenschen kan men ook niet logisch bewijzen. Geen enkel philosophisch stelsel is daartoe in staat. Zij bestaan buiten de grenzen onzer zinnelijke wereld, en derhalve buiten het gebied, waar

1) *Principles of Human Knowledge*, § 140.

onze logische begrippen van toepassing zijn. Onze medemenschen zijn noumena en in denzelfden zin als wij. Hun bestaan kan noch waargenomen, noch bewezen worden. Het is een postulaat van zekere verschijnselen in onze onmiddellijk waargenomene wereld.

Maar het bestaan van andere geesten nemen wij zeker niet aan, zooals BERKELEY schijnt te meenen, alleen omdat wij oorzaken behoeven ter verklaring van zekere verschijnselen, waarvan wij zelven niet de oorzaak zijn. Ook nog een ander motief van groote beteekenis is hier in het spel. Ons geloof aan het bestaan van onze medemenschen hangt ten nauwste samen met ons gemoedsleven. Tegen de meening, die nooit logisch weerlegd kan worden [1]), dat onze medemenschen slechts automata zijn, komt ons geheele wezen in verzet. Wij hebben er behoefte aan achter de lichamelijke verschijnselen en de redelijke bewegingen, die wij waarnemen, denkende en willende wezens, als wij zijn, te postuleeren. Tusschen deze wezens, aan welker bestaan wij gelooven en ons Ik, waarvan wij ons onmiddellijk bewust zijn, is er eene nauwe betrekking en wisselwerking.

Wij postuleeren het bestaan van onze medemenschen naar aanleiding van zekere teekens, die wij waarnemen. En de sleutel tot de interpretatie van deze teekens be-

1) Het feit, dat wij aan het bestaan onzer medemenschen *gelooven* moeten brengt mee, dat het solipsisme logisch onweerlegbaar moet zijn. Dit erkent ook WARTENBERG: „Man kann ihn nicht direkt widerlegen, man kann nur an den Konsequenzen, die aus ihm folgen, seine Absurdität zeigen. Und das genügt." Zie *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus*, S. 54, Anm.

zitten wij in onszelven. Verbonden met een lichaam en zijne bewegingen aan het onze gelijk, denken wij een Ik, gelijk aan het onze, dat wij als de oorzaak kennen van onze eigene lichaamsbewegingen. Bestonden wij voor onszelven niet, onze medemenschen zouden ook niet voor ons bestaan. Op dezelfde wijze besluiten wij tot de waarnemingen en gevoelens van anderen. Wat kleuren en klanken voor anderen zijn, weten wij alleen, als wij ook gezien en gehoord hebben. Wat liefde, haat, blijdschap, zedelijkheid, godsdienst in onze medemenschen zijn, weten wij alleen, indien wij ze in meerdere of mindere mate in onszelven ervaren hebben.

Eerst moeten wij ons eigen Ik kennen om andere geestelijke wezens te kunnen postuleeren. Want slechts naar de gelijkenis van ons eigen Ik kunnen wij ze denken. En omgekeerd, in het bestaan van andere Ik-gelijke wezens vinden wij ons eigen Ik in den hoogsten zin des woords. Gelijk wij onszelven als denkende en willende wezens ontdekken door en in tegenstelling met de wereld, zoo komt onze ware intellectueele en moreele persoonlijkheid slechts tot haar recht, als wij onszelven niet alleen laten gelden, maar bovenal, als wij onszelven weten te verliezen in en ten bate van eene geestelijk-zedelijke gemeenschap. Indien wij alleen een Ik hadden en alle andere menschen automata waren, wij zelven zouden weinig meer geweest zijn dan een automaton. Zonder gemeenschap met zijns gelijken, zonder medegevoel, zonder eerbied en rechtvaardigheid, zonder liefde, zonder de zedelijke emoties, die zich aan het huiselijk en maatschappelijk leven verbinden, zou in den mensch de ware mensch

uitgestorven zijn. Het bestaan van andere geesten, dat wij niet bewijzen kunnen, is een postulaat, niet alleen van ons oorzaak-vorschend verstand, maar van ons geheele gemoedsleven en onze gansche geestelijk-zedelijke persoonlijkheid [1]).

Als wij de grens in acht nemen tusschen weten en gelooven en aan een redelijk geloof — zooals dat aan het bestaan van onze medemenschen zeker is — eene plaats willen toestaan in eene philosophische wereldbeschouwing, dan behoeft het Berkeleyanisme niet noodzakelijkerwijze beschouwd te worden als uit te loopen op het solipsisme. BERKELEY's stelsel leidt onzes inziens niet tot het solipsisme, maar tot een monadisme, niet ongelijk aan dat van LEIBNIZ. Zelf heeft hij nooit zijn systeem als een monaden-stelsel uitgewerkt [2]). Doch in enkele zinnen wordt deze consequentie niet onduidelijk uitgesproken. „As we conceive the ideas, that are in the minds of other spirits, by means of our own, which we suppose to be resemblances of them, so we know other spirits by means of our own soul —which in that sense is the image or idea of them; it having a like respect to other spirits that blueness or heat by me perceived has to those ideas

1) „We find in other persons an end in which our entire personality may rest." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine*, p. 26.

2) Dit heeft in de vorige eeuw COLLYNS SIMON gedaan. „Each human mind must have within it a separate universe of its own, but so exactly the same in all minds, that every object of sense and every movement of every object, that is to be found in the universe of one mind is to be found also in the universe, that is within the other mind." Zie *On the nature and elements of the material world or universal Immaterialism*, p. 22.

perceived by another" [1]). Er bestaat dan volgens BERKELEY niet ééne wereld dóór alle geesten waargenomen, maar evenzoovele werelden, die elkaar uitsluiten, als er waarnemende geesten zijn. Deze werelden, waarvan ieder afhankelijk is van de waarneming van den geest, waartoe zij behoort, komen met elkaar overeen. Daardoor is er gemeenschap tusschen de geesten onderling mogelijk. Ons eigen Ik en de wereld door ons waargenomen zijn voor ons de microcosmos en deze is de sleutel, die het geheim voor ons ontsluit van den macrocosmos, van de groote noumenale wereld buiten de grenzen onzer waarnemingen.

Het monadisme in den eenen of anderen vorm is de consequentie, waartoe BERKELEY niet alleen, maar met hem alle idealisten komen moeten, die aan het bestaan van het Ik en van andere geesten vasthouden. Tusschen het pan-idealisme van HUME en HUXLEY en het solipsisme van FICHTE is er geen andere middenweg dan het monadisme. En neemt de idealist het monadisme aan, waarin alleen ons gemoedsleven en onze geestelijk-zedelijke persoonlijkheid bevrediging vinden, dan is hij genoodzaakt, òf met BERKELEY op grond van teekens, die ons onafhankelijk van onzen wil gegeven zijn, aan het bestaan van andere geesten te gelooven òf met LEIBNIZ den macrocosmos te verklaren voor een reusachtig aangeboren begrip.

BERKELEY heeft gelijk vele anderen in zijn tijd gemeend het bestaan van God te kunnen bewijzen. Indien men

1) *Principles of Human Knowledge*, § 140.

slechts wilde toegeven, dat de materie niet bestond en dat alleen geesten in eigenlijken zin veroorzaken kunnen, dan volgde volgens hem Gods bestaan daaruit met volstrekte logische noodwendigheid, zoodat men zelfs geene andere bewijzen meer noodig had. In een zijner werken neemt zijn bewijs den vorm aan eener sluitrede. „Sensible things" zegt hij, „do really exist; and, if they really exist, they are necessarily perceived by an Infinite Mind or God. This furnishes you with a direct and immediate demonstration, from a most evident principle, of the being of a God." [1])

Het valt dadelijk in het oog, dat in dit syllogisme de conclusie niet uit de premissen volgt. De premissen blijven geheel op het gebied van het eindige. De gevolgtrekking daarentegen met het oneindige tot inhoud overschrijdt de grenzen van het eindige. Als eene logische sluitrede beschouwd is BERKELEY's bewijs eene redeneering a minori ad majus en daarom valsch. Ditzelfde bezwaar kan, zooals door KANT aangetoond is, ingebracht worden tegen alle zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan. Zij gebruiken de categorieën, die op de empirische stof van toepassing zijn buiten de grenzen der mogelijke ervaring. Het eindige kan nooit het oneindige, het tijdelijke kan nooit het eeuwige bewijzen. BERKELEY kan dan ook niet geacht worden zijn Godsbeschouwing logisch uit zijne premissen ontwikkeld te hebben. Zooals blijkt uit de plotselinge wijze, waarop hij God in zijn stelsel binnenvoert als een Geest „One, Eternal, Infinitely Wise, Good and

1) *Hylas and Philonous,* Dial. II, p. 304.

Perfect" [1]), heeft hij zijne Godsbeschouwing elders verkregen en dogmatisch aanvaard.

Aan den anderen kant moeten wij BERKELEY gelijk geven, als hij zegt, dat onze kennis van Gods bestaan even zeker en van denzelfden aard is als van het bestaan onzer medemenschen [2]). Het bestaan van God kan zoomin bewezen worden als dat van andere geesten. Het atheisme kunnen wij evenmin als het solipsisme logisch weerleggen. Aan het bestaan van God en van onze medemenschen gelooven wij. En dit geloof is in het eene geval en om dezelfde redenen niet minder redelijk en de twijfel niet minder onredelijk dan in het andere.

De dingen kunnen, zegt BERKELEY, niet onwaargenomen bestaan. En daar wij ze niet altijd waarnemen, moeten zij waargenomen worden door een anderen Geest, nml. God. Daarom moet God bestaan. Aan deze redeneering kunnen wij geene bijzondere waarde hechten. Zij gaat uit van de veronderstelling, dat wij telkens dezelfde dingen waarnemen, die dan in onze afwezigheid eene bewaarplaats noodig hebben in de waarneming van een anderen geest. Deze veronderstelling is in tegenspraak

---

1) *Principles of Human Knowledge*, § 146.

2) „God is known as certainly and immediately as any other mind or spirit whatsoever distinct from ourselves. We may even assert, that the existence of God is far more evidently perceived, than the existence of men, because the effects of nature are infinitely more numerous and considerable than those ascribed to human agents. There is not any one mark, that denotes a man or effect produced by him, which does not more strongly evince the being of that Spirit, who is the Author of nature." Zie *Principles of Human Knowledge*, § 147. Vrgl. *Theory of Vision Vindicated*, § 8 en *Alciphron*, Dial. IV, §§ 8--14.

met BERKELEY's eigene beschouwing. Want volgens hem bezit alleen de geest identiteit in eigenlijken zin. Onze opeenvolgende waarnemingen mogen op elkaar gelijken, maar zijn nooit met elkaar identisch [1]). En indien eene waarneming verdwijnt om nooit meer terug te keeren, is er aan eene bewaarplaats voor haar ook geene behoefte [2]). Het op te lossen probleem is niet: hoe kan ik telkens hetzelfde ervaren, maar: hoe moet ik de gelijkmatige waarnemingen verklaren, die ik onafhankelijk van mijn wil ontvang?

BERKELEY's beroep op de onafhankelijkheid van onzen wil, waarmede onze zinnelijke waarnemingen existeeren, verdient meer de aandacht. De wil vervult in zijn systeem een hoogst belangrijke rol. Door de betrekking, waarin onze waarnemingen tot onzen wil staan, worden wij in staat gesteld te onderscheiden tusschen het mijne en het niet-mijne. Langs dezen weg alleen kan BERKELEY het solipsisme vermijden.

BERKELEY erkent evenals KANT in iedere reëele waarneming een objectief zoowel als een subjectief element — het niet-mijne en het mijne. BERKELEY wordt dan ook onzes inziens dikwijls ten onrechte een subjectieve idealist zonder meer genoemd [3]). Dat de phenomenale wereld van onze waarneming afhankelijk is, hebben KANT, SCHOPENHAUER en alle idealisten evengoed geleerd als

---

1) *Hylas and Philonous,* P. 343—345.

2) Vrgl. J. S. MILL, *Dissertations and Discussions,* Vol. IV, P. 176.

3) Zie M. WARTENBERG, *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus,* S. 61 en O. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie,* Leipzig, 1903, S. 152.

hij. Op het feit, dat onze waarnemingen niet door ons zelven, maar door iets buiten ons veroorzaakt zijn, heeft hij in tegenstelling tot het subjectief idealisme van FICHTE, evengoed den nadruk gelegd als LOCKE en alle realisten. Het voorwerp, dat afhankelijk is van onze waarneming, is onafhankelijk van onzen wil. Wij produceeren het niet en kunnen het niet veranderen. Het bepaalt ons denken. Het ontwikkelt ons zelfbewustzijn. Het is ons gegeven.

KANT heeft bij al de uitvoerigheid, waarmede hij de apriori elementen der kennis behandelde, de aposteriori elementen, waarmede eerstgenoemde onafscheidelijk verbonden zijn, onverklaard gelaten. Hij scheept ons af met de verklaring: door de „Sinnlichkeit wird uns ein Gegenstand gegeben" [1]). Hoe en langs welken weg blijft ons onbekend. Wat de beteekenis van „gegeben" is, „diesen unbestimmten und bildlichen Ausdruck" [2]), zegt hij niet. En toch begint het eigenlijke probleem der kennis eerst hier. Omtrent het karakter der „Dinge-an-sich", die de „Erscheinungen" in ons veroorzaken, „indem sie unsere Sinne afficiren" [3]), laat KANT ons geheel in het duister. De mogelijkheid, dat zij geestelijk van aard zijn, is dan ook niet buiten gesloten. Zelfs kan de oorzaak onzer waarnemingen „auch zugleich das Subject der

---

1) Zie *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., S. 54 en *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* S. 40.

2) A. SCHOPENHAUER, *Kritik der Kantischen Philosophie,* S. 31. Zie zijne *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

3) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* S. 45.

Gedanken sein" [1]). Hoe met dit laatste het gegeven-zijn onzer waarnemingen te rijmen is, is niet duidelijk.

De oorzaak onzer waarnemingen kunnen wij nooit met logische zekerheid bepalen. Zij is transcendent. Achter het gegevene vermogen wij niet door te dringen. Dit duidelijk gemaakt te hebben is de groote verdienste van KANT. Maar door eene geestelijke oorzaak aan te nemen is BERKELEY zeker meer in zijn recht dan de voorstanders der materie. Want de eenige ware oorzaak, die wij kennen is onze wil, die zich voor zijne daden verantwoordelijk gevoelt. Eene geestelijke transcendente oorzaak is daarom denkbaar. Het noumenale beteekent hier niet slechts het niet-phenomenale, maar heeft positieve beteekenis. Eene materieele oorzaak is ondenkbaar, tenzij wij de veronderstelde materie uitrusten met krachten, die wij ontleend hebben aan onze eigene activiteit. Het niet-Ik, dat tegenover ons staat, moeten wij verklaren -- zooals wij reeds instinctmatig doen — naar de analogie van hetgeen wij door ons zelfbewustzijn kennen. De natuur moeten wij òf anthropomorphisch verklaren of onverklaard laten. Het naieve bewustzijn, de philosophie [2]) en de natuurwetenschap doen bewust of onbewust het eerste [3]).

---

1) *Kritik der reinen Vernunft,* a. a. O., S. 288.

2) „Diesen psychologischen Anthropomorphismus erkennen wir wieder von den Ideen des Plato bis zur immanenten Dialektik des Weltprocesses bei HEGEL, und zu dem unbewussten Willen SCHOPENHAUERS." Zie H. HELMHOLTZ, *Das Denken in der Medicin,* Berlin, 1877.

3) „In every doctrine, therefore, it is still from our microcosm, that we have to interpret the macrocosm; and from the type of our humanity as presented in selfknowledge, there is no more escape for the pantheist

Het positivisme doet het laatste, maar bevredigt daarbij het intellect niet, dat de oorzaken der dingen weten wil.

De onafhankelijkheid van onzen wil, waarmede onze waarnemingen existeeren, schijnt ons daarom het natuurlijkst verklaard te worden, als wij aannemen, dat zij in ons teweeggebracht worden door geestelijke oorzaken. Of de oorzaak in ieder geval dezelfde is, of zij onbeperkt is in macht enz, kunnen wij uit deze onafhankelijkheid alleen niet afleiden. Deze kan reeds daarom geenszins als een bewijs voor Gods bestaan gelden.

Aan BERKELEY's opvatting van de zinnelijke wereld als een systeem van teekens, dat onmiddellijk eene transcendente, persoonlijke, intelligente macht aanduidt, kunnen wij groote waarde hechten. Reeds impliceert de kenbaarheid der ons gegevene wereld eene intelligentie, die zich in haar gerealiseerd heeft. In de oorspronkelijke uniforme eenheid, waar al onze kennis een aanvang neemt, ligt reeds potentieel opgesloten de verscheidenheid van onze latere kennis en de verschillende wetenschappen, die wij uit haar construeeren. De mensch is geen scheppend, maar een interpreteerend wezen. Hij schept de wetenschap niet, maar v i n d t haar. Zij ligt reeds bereid in het object, dat hem onafhankelijk van zijn wil gegeven is.

Wij zijn daarom niet alléén aan de opbouwing onzer kennis werkzaam. Wij analyseeren slechts hetgeen door

or the materialist, than for the theist . . . . all causal conceptions are born from within . . . . and the severest science is in this sense as anthropomorphic as the most ideal theology." Zie J. MARTINEAU, *A Study of Religion,* Oxford, 1888, Vol. I, p. 336.

eene andere intelligentie moet samen gevoegd zijn. De mogelijkheid der analyse of interpretatie veronderstelt een verwantschap tusschen het subject der analytische en het subject der synthetische werkzaamheid. Het systeem van klanken, dat wij eene taal noemen, is verstaanbaar alleen, indien eene intelligentie het bezigt en eene intelligentie het interpreteert. Eene chaos is niet kenbaar. Het gekende moet kenbaar zijn en het kenbare moet het werk zijn eener intelligentie. Die de wereld niet beschouwen wil als het werk eener intelligentie, moet, wil hij consequent zijn, ook het zelfbewuste leven loochenen door de redelijke taal onzer medemenschen aangeduid. De consequente positivist moet ook solipsist zijn.

De kennis van eindige geesten, die gedurig het kenbare tot kennis verwerken, is daarom nooit individueel en afgesloten. Zij is de communicatie van intelligentie met intelligentie door het medium van zinnelijke voorstellingen. De natuur is niet slechts eene verzameling van kille, geestelooze feiten, maar moet, om door ons begrepen te worden, de zelfopenbaring zijn van eene intelligentie, waaraan wij verwant zijn en waaraan wij deel hebben.

Te kennen is daarom in zekeren zin te herkennen of in de woorden van PLATO, zich te herinneren. Wij herkennen in de natuur een beeld van onszelven — eene intelligentie aan de onze gelijk. Wij worden herinnerd aan onze eigene intelligente werkzaamheid. Onze eigene natuur is ook hier de sleutel, waarmede wij het geheim der objectieve wereld ontsluiten. De natuurwetenschap is, waar zij van orde en redelijkheid in de natuur spreekt, anthropomorphisch.

BERKELEY heeft er terecht op gewezen, dat de associatie tusschen onze zinnelijke voorstellingen geene a priori noodzakelijke is. De natuurwetenschap, die deze, ons onafhankelijk van onzen wil gegevene verbindingen, systematiseert, kan daarom ook nooit eene aprioristische zijn [1]). Zij moet van de ervaring uitgaan en zich telkens weer aan de ervaring toetsen. Maar deze objectieve niet-noodzakelijke associatie, die ten grondslag ligt van de natuurwetenschap, is ook de veronderstelling aan de subjectieve ideëen-associatie, door middel waarvan wij denken. Beide het geheugen en de phantasie, beide onze kennis van het verleden en van de toekomst, beide onze kennis van hetgeen wij uit gegevens concludeeren en van het onmiddellijk gegevene, die eveneens eene ervaringsreeks impliceert, berusten op de constante objectieve verbindingen, die wij in de natuur aantreffen.

Uit BERKELEY's premissen heeft HUME eene sceptische conclusie afgeleid. Wat voor reden heb ik, indien er tusschen mijne voorstellingen geen noodzakelijk verband bestaat, om van de eene tot de andere te concludeeren? Wat voor reden heb ik om aan mijn geheugen te gelooven, of aan mijne voorspiegelingen van de toekomst? De associatie onzer ideëen is slechts eene zaak van gewoonte.

---

1) „Het is niet noodig op te merken, dat de natuurwetenschap onzer dagen het hierin met BERKELEY en HUME eens is. Zij kan en wil niet anders dan het universeel symbolisme der zinnelijke phenomena constateeren. Dit symbolisme als dwingende, als werkende causaliteit doen kennen: zij vermag het niet. Sedert lang berust zij er in te weten, dat steenen van hun steun beroofd nederstorten en in het vervolg zullen nederstorten; nergens ontdekt zij de geheimzinnige kracht, waardoor zij *moeten* nederstorten." Zie Prof. VAN DER WYCK, *Theol. Tijdschrift*, VII, 1873, bl. 645.

Alle ervaring is toevallig. Buiten de grenzen van de onmiddellijke gewaarwording van het oogenblik, heb ik geene zekerheid. Er is geen wetenschap mogelijk.

Tegenover HUME's scepticisme stelt BERKELEY het geloof in eene intelligente, ons welgezinde Macht, die de objectieve associatie in de natuur, waarvan al onze kennis afhankelijk is, verordent en gedurig onderhoudt. Niet eene blinde gewoonte, maar een redelijk geloof is de leidstar door het leven.

Ongetwijfeld heeft BERKELEY niet alleen de noodzakelijkheid van dit geloof aangetoond, als de eenige uitweg uit het scepticisme, maar ook heeft hij den vinger gelegd op het beginsel, waarop al ons denken en handelen en alle wetenschap berusten. Hoewel het denken altijd op een zinnelijk substraat berust, blijft het niet aan het onmiddellijk gegevene en het bijzondere gebonden. Door de veralgemeening van het bijzondere gaat het boven dit laatste uit. Ieder algemeen oordeel en derhalve ook ieder begrip (d. i. de logische samenvatting van een aantal algemeene oordeelen) gaat buiten de ervaring en is daarom niet te controleeren. Tot de veralgemeening van het bijzondere hebben wij alleen recht, indien wij den waarborg hebben, dat zekere indrukken, ons onafhankelijk van onzen wil gegeven, onder bepaalde voorwaarden herhaald zullen worden.

De natuurwetenschap huldigt onbewust het geloof in eenen intelligenten, betrouwbaren Schepper en Onderhouder der natuur. Zonder dit geloof kan geen enkele harer resultaten gerechtvaardigd worden en is zij zelve daarom onmogelijk. Want nog nooit heeft de natuurwetenschap

iets in eigenlijken zin gedemonstreerd, en nooit zal zij iets kunnen demonstreeren. Dat eene zekere waarneming, die wij eene oorzaak noemen, in het verleden altijd gevolgd werd door eene bepaalde andere, die wij het gevolg noemen, is geen bewijs, dat die opeenvolging zich ook in de toekomst herhalen zal, en veel minder, dat zij zich in de toekomst herhalen moet. Zich hier op de waarschijnlijkheid van eene zoodanige herhaling te beroepen, zou eene cirkelredeneering zijn. De eerste veronderstelling, waarvan de natuurwetenschap uitgaat, is de uniformiteit der natuur. Deze uniformiteit kan zij in de wijze, waarop de natuur aan onze verwachtingen beantwoordt, gedurig bevestigd zien, maar nooit demonstreeren [1]). Zij moet er aan gelooven. En het geloof aan de uniformiteit der natuur is hetzelfde als het geloof aan de betrouwbaarheid van de besturende macht in het centrum van den macrocosmos. De natuurwetenschap is geene wetenschap in eigenlijken zin. Zij is eene gesystematiseerde profetie op grond van ons geloof in de betrouwbaarheid van het besturend Beginsel in de natuur. Ook van deze zoogenaamde exacte wetenschap geldt het, dat zij door het geloof leeft en niet door aanschouwen. Het agnosticisme, dat zich niet wagen wil buiten het gebied der intuitieve zekerheid, is inconsequent,

1) „We may discover the general laws of nature, and from them deduce the other phenomena. I do not say *demonstrate*, for all deductions of that kind depend on a supposition that the Author of nature always operates uniformly and in a constant observance of those rules we take for principles — which we cannot evidently know." Zie BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, § 107.

waar het zijn volle vertrouwen aan de voorspellingen der natuurwetenschap schenkt [1]). De logische consequentie, waartoe de agnostiek komen moet, is een volslagen scepticisme [2]).

Is het besturend Beginsel in het hart der natuur betrouwbaar, dan moet het eene intelligente en moreele Macht zijn. Het cosmisch geloof der natuurwetenschap moet leiden tot het godsdienstig geloof in God [3]). De ordelijke opeenvolging van waarnemingen kan zichzelve niet verklaren [4]). En eene blinde materieele macht kan, indien zij ook al denkbaar was, ons den waarborg niet verstrekken, dat wij in onze verwachtingen niet ten slotte zullen beschaamd gemaakt worden. Wij hebben alleen dan reden om aan te nemen, dat niets in den macrocosmos gebeuren kan in tegenspraak met zichzelf en in tegenspraak met onze geestelijk-zedelijke verwachtingen, als er

---

1) „The incoherent agnosticism, that retains physical science, is not really a protest against faith. It is only an arrest of faith at the point, at which faith advances from a narrower to a larger interpretation of life and the universe". Zie A. CAMPBELL FRASER, *Philosophy of Theism,* Edinburgh, 1899, p. 120.

2) „Agnosticism as to ethical religion carries with it universal agnosticism including physically scientific paralysis as well as religious paralysis. Intrepidly pursued, it is total anarchy or lawlessness." Zie A. CAMPBELL FRASER, l.l. p. 176.

3) „We have no guarantee against the virtual insanity of the Universe, when we lose moral reason in the Universal Power." Zie A. CAMPBELL FRASER, l.l. p. 15.

4) Wij hebben, zegt J. S. MILL (*Dissertations and Discussions*, Vol. IV, p. 176) „a guaranteed belief," dat wij onder gelijke voorwaarden, in de toekomst gelijke ervaringen zullen hebben. Waarin deze waarborg bestaat, indien wij noch eene bewuste noch eene onbewuste oorzaak onzer waarnemingen aannemen mogen, heeft hij ons niet verklaard.

eene overeenstemming bestaat tusschen de Macht, die de wereld bestuurt en het hoogste in onze eigene natuur.

De natuurwetenschap wordt ten slotte zelve gedwongen als laatsten verklaringsgrond der natuur eene persoonlijke oorzaak aan te nemen, of de natuur geheel onverklaard te laten. Eene physische oorzaak is altijd eene veroorzaakte oorzaak en derhalve geene oorzaak in eigenlijken zin, maar een gevolg, dat het teeken is van andere gevolgen. In eene physische oorzaak, noch in eene oneindige reeks van physische oorzaken, kan het verstand rusten. Eene bloot physische verklaring der wereld kan ons daarom nooit bevredigen. Bevrediging vinden wij alleen, indien er aan het begin der reeks eene oorzaak is in den waren zin des woords, eene oorzaak, die niet weer zelve veroorzaakt is. En eene dergelijke oorzaak kennen wij onmiddellijk alleen in ons Ik, dat niet in den causalen samenhang der wereld begrepen is of worden kan, in onze eigene geestelijk-zedelijke persoonlijkheid, die zich voor hare daden verantwoordelijk gevoelt. De eenige bevredigende grondslag, waarop de physica rusten kan, is eene spiritualistische metaphysica.

Niet alleen heeft de natuurwetenschap nog nooit iets bewezen, maar zij heeft ook, ten spijte van hare reusachtige vorderingen, nog nooit iets verklaard, indien wij onder verklaring de aanwijzing der ware oorzaak verstaan. Hare oorzaken zijn geene oorzaken, maar teekens. En een systeem van teekens kan eene redelijke, geestelijke oorzaak niet overbodig maken, maar die veeleer als zijne eenige redelijke verklaring eischen. Eene ware oorzaak is nooit physisch en kan daarom nooit het object zijn

van natuurwetenschappelijk onderzoek. Zij is altijd bovennatuurlijk. De natuurwetenschap kan daarom nooit in strijd komen met de theologische verklaring der wereld als het product van de scheppende en onderhoudende macht Gods. Integendeel, de natuurwetenschappelijke verklaring moet altijd eindigen met het stellen van de vraag, waarop alleen de theologie een antwoord geven kan. Een nieuw ontdekte physische oorzaak van hetgeen men vroeger toeschreef aan de onmiddellijke inwerking eener bovennatuurlijke kracht, is geene nieuwe verklaring, de geestelijke oorzakelijkheid overbodig makende, maar een nieuw teeken in het redelijk symbolen-systeem, dat wij de zinnelijke wereld noemen. Iedere nieuwe physische oorzaak is een nieuw feit, dat alleen in de geestelijke causaliteit eene bevredigende verklaring vindt en is een nieuw bewijs van de intelligente werkzaamheid van de betrouwbare moreele Macht in het centrum der natuur. De vooruitgang in de natuurwetenschap moge de geleidelijke weerlegging zijn van het fetischisme en het polytheisme; het theisme kan zij, zelfs indien het evolutionisme natuurwetenschappelijk te rechtvaardigen is, alleen bevestigen.

Het positivisme wil zich tot het gebied van de natuurwetenschap, waar het alleen zekerheid meent te vinden, beperken, en wil uit de wetenschap weren alles wat metaphysisch is. Met God dient er in de wetenschap geen rekening te worden gehouden. Maar dat de natuurvorscher God nergens ontdekken kan is nog geen bewijs, dat Hij niet bestaat. Indien men Hem onder de verschijnselen der natuur meent te vinden, zoekt men Hem, waar Hij uit den aard der zaak niet zijn kan. Kan de natuur-

kundige, die God uit de natuur verbant, omdat hij Hem daar nooit aangetroffen heeft, zijn eigen Ik vinden, waar hij God zoekt? Kan hij het waarnemend en willend subject, dat hij zijn medemensch noemt, onder den microscoop brengen, of zijn Ik op de weegschaal leggen? Indien wij ons beperken moeten tot de resultaten der natuurwetenschap, dan hebben wij zelfs geen recht op eene solipsistische wereldbeschouwing, maar dan moet mijn Ik met God en de wereld samenvallen in de reeks van vluchtige, onsamenhangende verschijnselen. Indien God met de natuur niet identisch is, maar een Geest is als mijn Ik, een denkend en willend subject als mijn medemensch, dan moet ook Hij buiten den causalen samenhang der natuurlijke wereld existeeren; dan moet ook Hij geen object zijn van natuurwetenschappelijk onderzoek, maar een noumenon tot de intelligibele wereld behoorende.

God is een noumenon en daarom, gelijk onze medemenschen, verstaanbaar alleen voor hem, die in zijn eigen wezen den sleutel omdraagt der intelligibele wereld. Zonder zelfkennis kan de natuur God voor ons slechts bedekken. De oneindige Geest openbaart het geheim der natuur alleen door zijn eigen beeld in den mensch, door den mensch zelf als denkend subject en geestelijke oorzaak. Zonder de microcosmische interpretatie der natuur zou, hetgeen het cosmologisch bewijs de Eerste Oorzaak noemt, slechts zijn een refugium ignorantiae voor de natuurwetenschap.

Omdat wij weten, wat ons eigen Ik is, hoewel wij het niet begrijpen kunnen, weten wij, wat God is, hoewel Hij ons begrip verre te boven gaat. Dieper Godskennis moet

altijd gepaard gaan met dieper zelfkennis [1]). God heeft voor ons eene positieve beteekenis. Hij is niet slechts, wat het agnosticisme van Hem maken wil, een niet-phenomenon, waarvan wij niets weten, maar een noumenon in verstaanbaren zin.

Het veel gebezigde woord Godsbegrip is misleidend. Afgezien van het feit, dat de attributen, die wij gewoonlijk aan God toeschrijven, niet binnen de grenzen van ons verstand gebracht kunnen worden, verdient dit woord onze afkeuring, omdat het den indruk wekt, alsof God een phenomenon zijn kan, welks wezen wij vatten kunnen door vergelijking met andere phenomena. Van God hebben wij geen begrip, hoewel wij van zijn bestaan en eigenschappen ons bewust zijn. Waar zij in de plaats van „Godsbegrip" gebruikt kunnen worden, geven wij de voorkeur aan de woorden „Godsbewustzijn" en „Godsbesef" [2]).

Omdat God een noumenon is, niet in den causalen samenhang der wereld begrepen, kunnen wij zijne realiteit niet zinnelijk verificeeren noch zijn bestaan logisch demonstreeren. Maar zijn bestaan en zijne goedheid is van de natuurwetenschap niet alleen, maar ook van ons denken

1) „The personality attributed to God can at no period have been more distinctly conceived than was its human analogue." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine,* p. 21.

2) Prof. H. VISSCHER spreekt van „de spheer van het goddelijke, die zich ontsluit voor het menschelijk besef." (Zie *De Oorsprong der Religie,* Utrecht, 1904, bl. 13.) Dergelijke formuleering laat beter dan het woord „Godsbegrip" uitkomen beide het ware en het niet-adaequate van ons Godsbewustzijn.

en handelen en ons zijn als zelfbewuste wezens de noodzakelijke voorwaarde [1]). Eene zelfbewuste persoonlijke Oorzaak is het postulaat van alle zoogenaamde physische oorzaken. Op Hem vertrouwt de natuurwetenschap bij iederen stap, dien zij doet buiten het onmiddellijk gegevene en het bijzondere Iedere werkzaamheid, die van de ideëen-associatie afhankelijk is — de herinnering, de phantasie, onze intelligente handelingen, onze redeneeringen, zelfs de bewijsvoering, die het niet-bestaan van God demonstreeren wil, — impliceert God. En daar wij onszelven niet als een zijn denken kunnen zonder de wereld mede te denken, die God impliceert, worden Gods bestaan en goedheid ook door ons zelfbewustzijn verondersteld. De eindige intelligentie impliceert en berust op de absolute. Zoolang wij denken en zijn, is het onmogelijk om God te ontvlieden. Aan Hem, wiens rechterhand ons houdt, kunnen wij niet ontkomen, dan alleen door zelfvernietiging. Hij is geene abstracte mogelijkheid, maar nader aan ons, dan wij zelven zijn — de Macht, die ons draagt, de Goedheid, die ons leidt.

Men heeft niet alleen het pan-idealisme en het solipsisme, maar ook het pantheisme aangezien voor de logische consequentie van BERKELEY's wijsbegeerte. „Pushed to its logical extreme," zegt HUXLEY, „his system passes into

---

1) „This final faith or theistic reason is weakened, when it is made the object of logical proof. Its justification is that the universe of reality dissolves in sceptical and pessimistic doubt, when the moral faith is withdrawn. The ultimate foundations of proof must be incapable of proof, and intellectual reserve is the correlative of philosophic faith." Zie A CAMPBELL FRASER, *Philosophic Faith,* zie *Philosophical Review,* Vol. V.

pantheism pure and simple" [1]). De betrekking tusschen God en eindige geesten heeft BERKELEY ongetwijfeld nooit nauwkeurig bepaald noch er zelfs veel aandacht aan gewijd. Hij constateert alleen, dat God eene onafhankelijke, eindige geesten daarentegen eene afhankelijke existentie hebben. Dat zijn systeem op het pantheisme uitloopen moet, kunnen wij niet inzien. Integendeel, omdat God voor BERKELEY een waarnemend en willend subject is, evenals het Ik, k a n Hij als zoodanig met de natuur nooit identisch zijn. Als denkend en willend wezen staat Hij tegenover de passieve phenomena, die van zijne waarneming en wil afhankelijk zijn. Zelfs indien alle eindige geesten voor BERKELEY slechts in Gods waarneming bestonden, zou zijne wijsbegeerte niet tot het pantheisme leiden, maar tot een solitheisme, eene wereld, waarin God alleen als Geest bestaat. Dat eindige geesten voor God slechts phenomena zijn, die alleen krachtens zijne waarneming bestaan, volgt niet noodzakelijk uit BERKELEY's wijsbegeerte. God kent ons weliswaar op meer directe wijze, dan wij Hem en andere geesten kennen. Hij, die de teekens verordend heeft, die voor ons zijn eigen bestaan en dat onzer medemenschen aanduiden, heeft zelf deze teekens niet noodig. Noch kent Hij de geesten, die Hij het aanzijn gaf, slechts door het medium van Zijn eigen wezen. Maar de relatie tusschen den eindigen geest en God kan daarom niet gelijkgesteld worden met die tusschen eene passieve zinnelijke waarneming en onzen geest.

1) T. H. HUXLEY, *The Metaphysics of Sensation,* Appendix, note B. Zie zijne *Collected Essays,* Vol. VI. Vrgl. ook H. ULRICI, *Anmerkung,* zie *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik,* Bd. 57, S. 171—174.

Een eindige geest is een denkend en willend Ik. En een Ik is een centrum, dat andere centra uitsluit [1]). Het feit van ons Ik-zijn schijnt aan te duiden, dat wij met betrekking tot God eene voorwaardelijke zelfstandigheid bezitten. En het feit, dat wij God niet anders kennen, dan door het medium van ons Ik, schijnt aan te duiden, dat onze existentie in aard niet wezenlijk verschillend is van de zijne.

BERKELEY's wijsbegeerte is zuiver theisme. God is voor ons niet anders denkbaar dan als een Persoon. En als Persoon is Hij transcendent. Als denkend, willend, zelfbepalend wezen existeert Hij onafhankelijk van, hoewel niet buiten alle betrekking tot eindige wezens.

Aan den anderen kant komt in BERKELEY's systeem de waarheid van het pantheisme tot haar volle recht. De immanentie Gods is de eenige rationeele verklaring van de redelijkheid en de betrouwbaarheid der zinnelijke wereld met hare niet-noodzakelijke combinaties. De deistische onderscheiding tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke valt weg. Al het natuurlijke is bovennatuurlijk en al het bovennatuurlijke moet redelijk zijn, omdat het in overeenstemming zijn moet met het zelfbewuste doel van een intelligent en moreel Wezen. Alle realiteit impliceert God. God is de conditie van iedere waarneming, iedere handeling, ieder bewijs, van alle wetenschap en van ons zijn als zelfbewuste wezens. Hij is niet een God, maar God. Niet hier of daar is Hij, maar in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij.

---

1) „Each self is a unique existence, which is perfectly impervious to other selves." Zie A. SETH, *Hegelianism and Personality*, p. 216.

Wij gelooven, dat God in tegenstelling met ons oneindig is. Is Gods oneindigheid met onze persoonlijkheid bestaanbaar? En is eene oneindige Persoonlijkheid niet eene contradictio in terminis? Op deze vragen geeft BERKELEY geen antwoord.

Dat Gods oneindigheid onze persoonlijkheid niet opheft, is de ondubbelzinnige getuigenis van ons geweten. Wij zijn de oorzaak van onze daden — niet God. Ons geweten verbiedt ons achter ons eigen Ik naar andere oorzaken te zoeken. Maar indien God niet de oorzaak is van onze daden, dan kan Hij met ons niet geidentificeerd worden, maar moet een ander zijn als wij. Of Gods oneindigheid is met onze persoonlijkheid bestaanbaar, òf ons zedelijk bewustzijn, dat tot het hoogste in ons behoort, is een leugen.

Indien God geen Persoon is, wat is Hij dan? Mogen wij niet gelooven, dat onze instinctmatige verpersoonlijking van de Macht [1]), die ons onze ideeën onafhankelijk van onzen wil geeft, in overeenstemming is met de waarheid? Mogen wij niet aannemen, dat eene persoonlijke Eerste Oorzaak, waarin wij alleen bevrediging vinden, werkelijk bestaat en niet slechts is „ein regulatives Princip der Vernunft" [2])? Mogen wij niet de kenbaarheid der wereld en de betrouwbaarheid van het haar besturend Beginsel,

---

1) „Our belief in a Personal God is founded on an instinctive tendency. . . . This fact is of primary importance for the theistic argument, for it at once puts Theism in possession of the field and throws the *onus probandi* upon its opponents." Zie J. R. ILLINGWORTH, *Personality human and Divine*, p. 42.

2) *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., S. 481.

waarin wij reeds van nature gelooven, interpreteeren naar het hoogste, dat in ons is en naar onze geestelijk-zedelijke persoonlijkheid? En indien het bestaan onzer medemenschen als zelfbewuste, persoonlijke wezens als wij, een redelijk postulaat is van ons gemoedsleven, mogen wij dan ook niet aan de autoriteit gelooven van onze diepste behoeften, als zij voor hare bevrediging het bestaan postuleeren van een persoonlijken God? Of God is een geestelijk-zedelijk wezen als wij òf wij moeten tot het scepticisme vervallen en de vragen van ons intellect blijven onbeantwoord. Of God is een Persoon òf de behoeften van ons gemoedsleven vinden geene bevrediging. Mogen wij niet aannemen op grond van de redelijkheid en de betrouwbaarheid van het besturend Beginsel in den macrocosmos, dat wij niet geschapen zijn om in eeuwige contradictie te zijn met de werkelijkheid?

Is God geen Persoon, dan is Hij òf voor ons niets òf Hij is minder dan wij. Want onze geestelijk-zedelijke persoonlijkheid is het hoogste in ons en het hoogste, dat de ons gegevene wereld voortbrengen kan. De mensch als intellectueel en moreel wezen is zeker beter geschikt dan dingen om als de hoogste zelfopenbaring te dienen van het Oneindige. Mogen wij niet aannemen, dat de ideale mensch het beeld is van God en dat wij God kennen kunnen door zijn beeld in ons?

Van het oneindige hebben wij geen begrip en van persoonlijkheid, omdat zij transcendent is, evenmin. Maar juist daarom hebben wij geen recht eene oneindige persoonlijkheid eene contradictie te noemen, of onze persoonlijkheid onbestaanbaar met Gods oneindigheid. Onze per-

soonlijkheid kan, omdat zij eindig is, door ons nooit aangezien worden als eene adaequate vertegenwoordigster van de Oneindige Persoonlijkheid. Wat eene oneindige persoonlijkheid is, moet voor ons verborgen blijven. Voor ons, die de wereld verklaren moeten van uit het menschelijk centrum, moet er altijd eene onverklaarbare rest overblijven. Onze begrippen kunnen nooit de realiteit dekken. Wat God is, wat de wereld is, wat wij zijn, kunnen wij alleen ten volle en met logische zekerheid weten, indien wij ons menschelijk standpunt aan de peripherie van den macrocosmos verwisselen kunnen met het goddelijk standpunt in het centrum. Zoolang dit voor ons onmogelijk blijft, moeten wij de wereld interpreteeren naar het hoogste in ons en moeten wij, waar wij de grenzen van ons intellect bereiken, aan de autoriteit gelooven van onze geestelijk-zedelijke persoonlijkheid, van het gemoedsleven — van den geheelen mensch in ons [1]).

Van het oneindige weten wij niet alles, maar ook niet niets. Dat wij onze eindigheid kennen, bewijst dat het oneindige niet ten volle door ons gekend kan worden. Maar dat wij ons van onze begrensdheid bewust zijn, toont ook aan, dat wij in zekeren zin onze grenzen overschrijden kunnen. Ons besef van onze eindigheid impli-

1) „We submit in faith to the authority of our spiritual constitution, when it moves us to assent to what must by man be imperfectly comprehended. In this way reason itself. . . . at last rests upon authority; for its original in a finite intelligence with a limited experience cannot consist of logical conclusions, but of what is accepted by reason as reasonable, because found in harmony with human nature." Zie A. CAMPBEL-FRASER, *Philosophic Faith*, zie *Philosophical Review*, Vol. V.

ceert onze verwantschap aan het oneindige [1]). En onze verwantschap aan het oneindige geeft ons het recht het oneindige te interpreteeren in de termen van hetgeen het hoogste is in ons. De microcosmische interpretatie van de universeele realiteit, waartoe wij krachtens ons deelgenootschap aan de oneindige Rede recht hebben, is de verzoening tusschen een troosteloos agnosticisme [2]) en een alwetend idealisme. In de beschouwing der natuur als een symbolen-stelsel, dat wij interpreteeren moeten naar het hoogste in onze eigene natuur, reiken de natuurwetenschap, de philosophie en de theologie elkaar de hand.

Indien de oneindige Persoon aan ons verwant is, dan moet hetgeen het hoogste in ons is, ook in Hem zijn, maar zonder de eindigheid, die al wat het onze is, aankleeft. Tot onze eindigheid behoort de betrekking, waarin wij als zelfbewuste wezens tot de wereld staan. Hoewel wij als intelligibele wezens ons zijn niet aan de wereld danken, zijn wij niet zonder, maar alleen door de wereld tot zelfbewustzijn gekomen. Wij kunnen ons daarom niet als een zijn denken zonder de wereld mede te denken. De wereld is voor ons zelfbewustzijn noodig. Omdat wij als eindige personen, uit hoofde van onze verwantschap

---

1) „It is the ideal in us, that reveals the imperfection of the actual. If man were wholly finite, he would not know his finitude. Knowledge by the finite of his finitude is indeed a selfcontradictory notion". Zie JOHN CAIRD, *The Fundamental Ideas of Christianity*, Glasgow, 1899, Vol. I, p. 180.

2) „Endlich ist der Positivismus der Standpunkt der Resignation, der auf die Befriedigung natürlicher und starker Bedürfnisse verzichtet, weil sie ein vermeintliches Ideal des Wissens niemals soll erreichen können." Zie O. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie*, S. 144.

aan het oneindige, worden kunnen, heeft de wereld voor ons paedagogische beteekenis. Door haar vinden wij onszelven en door onszelven onze medemenschen en God; terwijl wij omgekeerd weer door het vinden van God en van onze medemenschen onze eigene geestelijk-zedelijke persoonlijkheid vinden in de hoogste beteekenis van het woord. God wordt niet en is niet geworden, maar is. Hij moet beschouwd worden als de volmaakte Persoon [1]). Voor Hem kan de wereld daarom geene paedagogische beteekenis hebben. God staat tot de wereld niet in eene noodzakelijke, maar in eene ethische betrekking. Niet uit dwang heeft Hij het symbolenstelsel, dat wij de wereld noemen, ingesteld, maar uit drang, den drang der liefde om zich mede te deelen aan eindige wezens [2]), die zijn beeld dragen en die daarom tot Hem treden kunnen in de ethische betrekking der liefde.

Eindige wezens, die het gegevene tot kennis verwerken moeten, en noch geheel onwetend, noch alwetend zijn, moeten een denkproces in den tijd doorloopen. Tot dit denkproces behoort de beschouwing der dingen onder de vormen van substantie en accidentie. Indien God eene intelligentie is — zooals Hij zijn moet, indien Hij niet

---

1) „Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden." Zie HERMANN LOTZE, *Mikrokosmus*, Leipzig, 1864, Bd. III, S. 576.

2) „To conceive of God as an abstract, selfidentical. selfsufficing Infinite would be to make Him not greater but less than man; for it would be to make Him. . . . a stranger to that which is the highest element of the life and blessedness of a spiritual nature, the element of love." Zie JOHN CAIRD, *The Fundamental Ideas of Christianity*, p. 160.

minder zal zijn dan wij — dan moet Hij als oneindige Intelligentie al het kenbare intuitief kennen. Voor God bestaat dan de zinnelijke wereld niet substantieel zooals voor ons. Hij kent de dingen alleen accidentialiter.

Eindige geesten bezitten hunne kennis slechts voor een zeer klein gedeelte actueel. Bijna al onze kennis bestaat voor ons slechts potentieel en is bereikbaar alleen door middel van de ideeën-associatie. Al het kenbare moet voor God actueel zijn. Hij heeft de ideeën-associatie niet van noode om tot kennis te komen. Hij behoeft de logische redeneering niet. Hij heeft geen geheugen of phantasie. Voor Hem is er geen verleden noch toekomst, tijd noch ruimte, maar alle dingen bestaan voor Hem in een eeuwig Nu.

Wij hebben er reeds op gewezen, dat BERKELEY's idealisme op een m o n a d i s m e uitloopt. Er zijn evenzoovele elkaar uitsluitende werelden, als er geesten zijn, van welker waarneming zij afhankelijk zijn. De mogelijkheid van communicatie tusschen geesten berust op de mogelijkheid van gelijke waarnemingen en voorstellingen en van gelijke veranderingen in deze.

Terwijl er tusschen de monaden van LEIBNIZ geene wisselwerking zijn kan, kunnen de werelden van BERKELEY op elkaar inwerken. De waarnemingen worden niet met eene innerlijke noodzakelijkheid als bij LEIBNIZ uit den geest voortgebracht, maar worden van buiten ingewerkt. Zonder mijne ideeën te kennen kan een andere geest ze veranderen. Bij deze verandering is mijn geest zoowel receptief als waarnemend-actief. Het gegeven-zijn mijner

waarnemingen is voor BERKELEY de aanleiding om tot het bestaan van andere geesten te concludeeren. Hoe LEIBNIZ uit den in zichzelf completen microcosmos tot het bestaan van den macrocosmos besluiten kan is ons niet duidelijk.

Om de wederkeerige inwerking van zijne monaden op elkaar te verklaren moet BERKELEY naar onze meening de toevlucht nemen tot het occasionalisme. Als idealist kan hij het solipsisme niet verwerpen zonder het monadisme te aanvaarden. En als monadist moet hij òf met LEIBNIZ eene harmonia praestabilita tusschen zijne werelden aannemen òf het occasionalisme te hulp roepen. Want aangezien ons lichaam tot de objectieve wereld, die ons door God onafhankelijk van onzen wil gegeven is, behoort, moet ook iedere lichaamsbeweging onmiddellijk door God veroorzaakt zijn. Wij kunnen een steen niet verplaatsen. Wij kunnen die verandering slechts willen. God moet onzen arm bewegen en met die beweging eene verandering verbinden in de situatie van den steen. En daar beide mijn lichaam en de steen passieve ideeën zijn, die slechts tot mijne wereld behooren, en uit mijne wereld niet uittreden kunnen, kan eene gelijke verandering in de wereld van een anderen geest alleen teweeggebracht worden door God [1]).

---

1) Dat wij alleen door tusschenkomst van God veranderingen in de wereld van een anderen geest teweegbrengen kunnen, geeft BERKELEY toe. Hij schijnt echter aan te nemen, dat wij in onze eigene wereld onmiddellijk gevolgen te voorschijn kunnen roepen. „In affecting other persons, the will of man has no other object than barely the motion of the limbs of his body; but that such a motion should be attended by or excite any

In iedere handeling wordt dus slechts het initiatief door den eindigen geest genomen. Alleen zijn wil is onder zijn beheer. De reeks van veranderingen, die op de wilsdaad volgen, worden door God volgens vaste wetten teweeggebracht. En omdat God op ordelijke wijze werkt, zijn wij in staat de gevolgen onzer wilsdaden vooruit te zien. Materieel is dus de daad van den mensch. Want zij is de uitdrukking van zijn wil en intentie. Hij kan tusschen verschillende reeksen, die alle mogelijk zijn, kiezen en besluiten, dat eene bepaalde reeks er zijn zal. Formeel wordt de handeling bepaald door God, die de grenzen onzer daden vaststelt, de vaste orde der reeks instelt en onderhoudt en de opeenvolging zelve teweeg brengt.

Tegen het occasionalisme, waarop BERKELEY's wijsbegeerte uitloopt, kan van theistisch standpunt geen bezwaar worden gemaakt. Het theisme sluit het occasionalisme in. Het deisme, dat God vermenschelijkt door Hem slechts eene existentie toe te kennen buiten en naast het wereld-mechanisme, vergoddelijkt den mensch door aan dezen werkzaamheid toe te schrijven buiten God [1]). De theist, die met BERKELEY alle zijn en denken

idea in the mind of another, depends wholly on the will of the Creator. He alone it is, who upholding all things by the word of His power maintains that intercourse between spirits, whereby they are able to perceive the existence of each other". Zie *Principles of Human Knowledge*, § 147.

1) R. BÖHME (*Die Grundlagen des Berkeley'schen Immaterialismus*, S. 40) meent, dat BERKELEY's beschouwing „einen Widerspruch in sich enthält", aangezien zij tot de gevolgtrekking leiden moet, dat „wir Gott durch unsren Willen *zwingen* uns Ideen zu geben". Wij begrijpen echter niet,

op Gods bestaan en werkzaamheid grondt, en met hem het geheele gebied van het natuurlijke tot dat van het bovennatuurlijke opheft, kan zich er niet over verbazen, indien ook alle menschelijke werkzaamheid en alle verkeer tusschen geesten bevonden worden God te impliceeren [1]).

BERKELEY's constructieve wijsbegeerte bereikt haar hoogtepunt in Siris, het werk van zijn ouderdom. Onder invloed van de oude wijsgeeren en vooral van PLATO en de Neoplatonisten ontwikkelt hij hier eene reeks van gedachten, die op den transcendenten, goddelijken factor, reeds vroeger door hem in de samenstelling der wereld erkend, bijzonderen nadruk leggen. Siris is een hoogst eigenaardig boek. Het begint met eene uiteenzetting van de medicinale eigenschappen van teerwater, dat als eene panacea aanbevolen wordt, en eindigt met de Triniteitsleer. De inhoud bestaat meer uit aphorismen over uitspraken van vroegere wijsgeeren en theologische en philosophische onderwerpen, dan uit een logisch-samenhangend, uitgewerkt systeem. De gedachtengang is soms moeilijk te volgen. Siris is als wetenschappelijk werk

---

hoe men uit onze onmacht om iets buiten God te weeg te brengen, concludeeren kan, dat God tot de uitvoering van onzen wil *gedwongen* wordt. Dat onze werkzaamheid Gods werkzaamheid veronderstelt, is slechts een bijzonder geval van de algemeene theistische waarheid, dat wij in God leven, ons bewegen en zijn.

1) UEBERWEG stelt in zijne kritiek op BERKELEY gedurig de natuurorde en Gods werkzaamheid *tegenover* elkaar. „Wie treten die Ideencomplexe verschiedener Personen zu einander in Beziehung? Die Antwort „durch Gottes Willen" hilft freilich überall aus; aber eine erkennbare Naturordnung besteht dabei nicht." Zie *G. Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss,* übersetzt v. F. UEBERWEG, Anm. 114.

dan ook zeer verschillend beoordeeld. Terwijl Prof. FRASER het als eene verdere ontwikkeling van BERKELEY's leer opvat en er de grootste beteekenis aan toekent [1]), wordt het, voorzoover het geene herhaling is van BERKELEY's vroegere wijsbegeerte, door JOHN STUART MILL beschouwd als van alle wetenschappelijke waarde ontbloot [2]).

Het komt ons voor, dat MILL's oordeel onjuist is. In Siris ontwikkelt BERKELEY niet alleen nieuwe gedachten, maar zijn gezichtspunt is hier eene geheel ander dan in zijne vroegere werken. In zijne eerste geschriften wilde hij aantoonen, dat de zinnelijke wereld afhankelijk is van ons, in zijn laatste werk, dat de macrocosmos afhankelijk is van God. Vroeger construeerde hij de wereld van uit het menschelijk standpunt. De gedachtengang in zijne eerste werken is anthropocentrisch. Siris in eene poging om de wereld te construeeren van uit het goddelijk centrum. BERKELEY's latere wijsbegeerte is beslist theocentrisch.

Siris moet naar onze meening in verband gebracht worden met het monadisme en het occasionalisme, waarop BERKELEY's wijsbegeerte uitloopt. Het is eene poging om tot klaarheid te komen over de relatie tusschen de centrale, den macrocosmos conditioneerende monade en

1) „On the whole the scanty speculative literature of these islands in the last century contains no other work nearly so remarkable . . . Every time we open its pages, we find fresh seeds of thought. Zie *Siris*, Preface.

2) „While we do not think that it adds anything of the smallest value to BERKELEY's thoughts elsewhere expressed, it overloads them with a heap of useless and mostly unintelligible jargon, not of his own but of the Plotinists". Zie J. S. MILL, *Dissertations and Discussions*, Vol. IV, p. 136.

de zinnelijke wereld van eindige geesten. Het wil ons de schakels toonen van de keten (σειρά, Siris) [1]), die de wereld bindt aan God „the First Mover, the invisible, incorporeal, unextended, intellectual Source of life and being" [2]).

Het bestaan van de goddelijke monade wordt reeds in de vroegste geschriften door BERKELEY verondersteld. In een brief aan Lady PERCIVAL [3]) geschreven in September, 1710, spreekt hij van het bestaan der wereld „from all eternity in the Divine Intellect." Dit actueel en onveranderlijk bestaan der wereld in Gods gedachte is de grond en laatste verklaring van de gelijke waarnemingen, die wij ten onrechte dezelfde dingen noemen. De zinnelijke wereld is de ectype, waarvan de prototype in Gods gedachte bestaat [4]).

Wat Siris vooral belangrijk maakt voor de beoordeeling van BERKELEY's wijsbegeerte als geheel genomen, is de verandering, die in dit werk duidelijk te bespeuren is in zijne opvatting van de goddelijke ideëen en hare

---

1) „There runs a Chain throughout the whole system of beings ... The meanest things are connected with the highest". Zie *Siris,* § 303.

2) *Siris,* § 296.

3) De pas ontdekte PERCIVAL handschriften in bezit van Lord EGMONT zijn nog niet in hun geheel uitgegeven. Voor enkele belangrijke uittreksels zie A. CAMPBELL FRASER, *Berkeley,* (Philosophical Classics), 1901, Ch. V.

4) „So you may suppose an external archetype on my principles; external I mean to your own mind, though indeed it must be supposed to exist in that Mind, which comprehends all things." Zie *Hylas and Philonous,* Dial. III. p. 345. „Do I not acknowledge a twofold state of things — the one ectypal or natural, the other archetypal and eternal? The former was created in time, the latter existed from everlasting in the mind of God". Zie l.l. p. 351.

relatie tot onze zinnelijke voorstellingen. In zijne eerste werken stelde BERKELEY de goddelijke ideeën nog geheel met de zinnelijke gelijk. Het eenig verschil tusschen Gods waarnemingen en de onze bestond toen nog alleen daarin, dat de wereld voor God altijd een actueel bestaan had, terwijl zij voor ons wel altijd potentieel maar slechts bij tusschenpoozen actueel existeerde. In de eerste geschriften is de zinnelijke wereld dan ook de hoogste realiteit [1]). In BERKELEY's laatste werk echter zijn onze voorstellingen en waarnemingen slechts een flauw afschijnsel van de werkelijkheid, van de eeuwige ideeën in Gods gedachte [2]). „Those things that before seemed to constitute the whole of Being, upon taking an intellectual view of things prove to be but fleeting phantoms" [3]). De wijsbegeerte van Siris kan genoemd worden een transcendentaal idealisme of een intelligibel realisme.

De zinnelijke wereld, zoo betoogt BERKELEY in Siris, is, hoewel hare veranderingen ordelijk zijn, in een gedurigen vloed. *Πάντα ῥεῖ.* De bovenzinnelijke werkelijkheid daarentegen is „immovable and unchangeable" [4]). En slechts in deze bovenzinnelijke realiteit vinden de zinnelijke dingen en de verschillende werelden van verschillende

---

1) „Ideas imprinted on the senses are *real things* or do really exist". Zie *Principles of Human Knowledge*, § 90. Vrgl. ook l. l. § 36.

2) De „ideas" van BERKELEY's vroegere werken worden in *Siris* „phenomena" genoemd. De „ideas" van *Siris* zijn de niet-zinnelijke eeuwige ideeën in God.

3) *Siris*, § 294.

4) *Siris*, § 349.

geesten hunne ware eenheid. De zinnelijke wereld is geene eenheid. Zij wordt slechts door den geest als eene eenheid gedacht [1]). „The mind contains all and acts all, and is to all created beings the source of unity and identity, harmony and order, existence and stability" [2]). Maar deze orde-scheppende en tot-eenheid-brengende macht heeft de geest niet uit zich zelf. De eindige geest bezit haar alleen krachtens zijne verwantschap met God, de centrale monade. „Person is really that which exists, inasmuch as it participates in the Divine unity" [3]). „As by our intellect we touch the Divine Intellect, even so by our τὸ ἕν or unit, the very flower of our essence, we touch the First One" [4]). God is alleen en absoluut *Τὸ ἕν*. In Hem, *Τὸ ἕν*, *Τὸ ἀγαθόν* vindt de macrocosmos zijne eenheid en substantialiteit. Buiten Hem is alles in een gedurigen vloed. Hij alleen existeert onvoorwaardelijk. Hij is de absolute Oorzaak. „A Divine Agent doth by His virtue permeate and govern the elementary fire or light, which serves as animal spirit to enliven and actuate the whole mass and all the members of this visible world" [5]). Als „Authority, Light and Life" openbaart Hij zich in den macrocosmos „to support, pervade and animate the mundane system ... The same appeared in the microcosm, preserving soul and body, enlightening the mind and moving the affections".

---

1) „Sensible things are rather considered as one than truly so, they being in a perpetual flux or succession, ever differing and various". Zie *Siris*, § 347.

2) *Siris*, § 295.

3) *Siris*, § 346.

4) *Siris*, § 345.

5) *Siris*, § 291.

Het Hoogste Wezen is, evenals de eindige persoonlijkheid, eene Drieëenheid. „Indeed how could Power or Authority avail or subsist without Knowledge or either without Life and Action [1]). Hij is niet alleen *Τὸ ἕν*, maar ook *Τὸ πᾶν*. Doch Hij moet niet beschouwd worden als deel uitmakende van het heelal, noch als met het heelal identisch te zijn. Hij is „a really existing Spirit distinct or separate from all corporeal and sensible things" [2]). De diepste grond van alle realiteit is de goddelijke Geest.

Van de eeuwige onveranderlijke ideeën in Gods gedachte hebben wij slechts eene zeer onvolmaakte kennis. De zinnelijke wereld bedekt de eeuwige, transcendente realiteit, terwijl zij haar openbaart. Wat ideeën zijn, weten wij. Maar Gods ideeën zijn niet zinnelijk als de onze. „God knoweth all things as pure Mind or Intellect, but nothing by sense nor in nor through a sensory" [3]). De eeuwige ideeën zijn daarom niet „inert, inactive objects of perception," noch z. g. abstracte begrippen, maar ze zijn, gelijk de ideeën van Plato „the most real beings, intellectual and unchangeable, and therefore more real than the fleeting, transient objects of sense, which, wanting stability, cannot be objects of science, much less of intellectual knowledge" [4]). Ware wetenschap kan daarom niet zinnelijk zijn [5]). Want ware wetenschap is kennis van de

---

1) *Siris*, § 361.

2) *Siris*, § 323.

3) *Siris*, § 289.

4) *Siris*, § 335.

5) „The principles of science are neither objects of sense nor of imagination ... intellect and reason are alone the sure guides to truth". Zie *Siris*, § 269.

algemeen noodzakelijke en absolute waarheid. En de absolute waarheid is alleen in God. In zijn streven naar ware wetenschap, in zijne moeitevolle opklimming van de zinnelijke waarneming tot de absolute waarheid in Gods gedachte, wordt de geest gesteund door de theologie en de wijsbegeerte [1]). Maar „human souls in this low situation.... bear the weight and see through the dusk of a gross atmosphere.... Through such a medium the sharpest eye cannot see clearly" [2]). „The most refined human intellect, exerted to its utmost reach, can only seize some imperfect glimpses of the Divine Ideas abstracted from all things corporeal, sensible and imaginable" [3]). Maar geheel zonder het licht der waarheid zijn wij niet. „If we exercise and bestir ourselves, we may even here discover something" [4]). „As the mind gathers strength by repeated acts, we should not despond, but continue to exert the prime and flower of our faculties, still recovering and reaching on and struggling into the upper region" [5]).

Zoo leidt dan ten slotte het esse est percipi niet tot een verlammend relativisme, maar tot een transcendentaal idealisme, niet ongelijk aan dat van PLATO. De absolute waarheid is in God. En krachtens onze verwantschap aan God hebben wij deel aan de waarheid. Van

---

1) „Theology and Philosophy gently unbind the ligaments, that chain the soul down to the earth and assist her flight toward the sovereign good". Zie *Siris*, § 302.

2) *Siris*, § 340.

3) *Siris*, § 337,

4) *Siris*, § 367.

5) *Siris*, § 341.

ons eindig menschelijk standpunt aan de peripherie van den macrocosmos kunnen wij gedurig nader komen tot het goddelijk centrum. En hoewel ons standpunt nooit met het goddelijk standpunt geïdentificeerd kan worden — want dan zouden wij God zijn — zoo kunnen wij toch de absolute waarheid, alleen in Gods gedachte ten volle gerealiseerd, bij benadering kennen.

KANT heeft getracht een antwoord te vinden op de vraag: indien mijne voorstellingen subjectief zijn, hoe is kennis, die algemeen en noodzakelijk is, mogelijk? De oplossing meende hij in zijne aprioriteitsleer gevonden te hebben. En overeenkomstig hiermede beoordeelt hij BERKELEY, zooals deze verkeerdelijk door hem opgevat is, als volgt: „Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei BERKELEY keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben von ihm nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, dass sie nichts als lauter Schein sei" [1]). De oplossing, die KANT zelf voorstelt, kunnen wij niet als bevredigend beschouwen. Zeker, wij stellen aan de natuur wetten. Het gekende kan door ons niet gekend worden, tenzij het aan de vormen, die ons intellect constitueeren, beantwoordt. Maar kan de toepassing van de subjectieve vormen van het verstand op het object der kennis ons iets meer geven dan subjectieve kennis? Welken waarborg heb ik, dat de waarheid, die aan mijne verstandswetten beantwoordt, waarheid zijn moet voor alle intelligenties,

1) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* a. a. O., S. 155.

en niet slechts waarheid is voor mij? Kunnen de subjectieve wetten van het intellect de autoriteit verklaren, waarmede de waarheid tot ons komt?

Wij gelooven in overeenstemming met BERKELEY's leer, dat de waarheid door ons gekend kan worden, alleen omdat zij kenbaar is, en dat zij aan de subjectieve vormen van ons verstand beantwoordt, omdat zij reeds daartoe de geschiktheid bezit. De vormen der waarheid zijn zoowel a priori d. w. z. subjectief in ons en a posterori, d. i. in de waarheid zelve. Wat waarheid in abstracto is, weten wij niet. Waarheid kan door ons niet anders gedacht worden, dan als waarheid voor eene intelligentie. En indien wij de waarheid niet scheppen, maar haar vinden, dan moet zij, indien zij algemeen en noodwendig is, indien zij onafhankelijk is van onze individueele intelligentie, bestaan hebben in de waarneming van een anderen geest. Tusschen de waarheid en ons intellect bestaat er eene harmonia praestabilita, omdat de waarheid, vóór zij in ons gerealiseerd werd, reeds in relatie gestaan heeft tot een ander intellect. Alle waarheid is Gods revelatie. God is de Ur-denker. De mensch denkt Hem na. De waarheid te hebben is in overeenstemming te zijn met Gods gedachte. Disharmonie met God is dwaling en leugen.

Vat men de waarheid op als Gods gedachte, dan bepaalt men haar slechts formeel. Maar uit deze formeele bepaling volgt de gansche verhouding, die wij aannemen moeten, tot hetgeen wij als waarheid erkennen. In de opvatting der waarheid als Gods gedachte ligt de verzoening tusschen het individualisme en het univer-

salisme. Niettegenstaande alle verschil in individueele opvatting weten wij, dat de waarheid, de absolute waarheid er is. Het ware is het universeele. En het individueele is het ware, in zooverre het met het universeele in overeenstemming is. Het besef, dat mijne overtuiging geheel relatief is, dat mijne waarheid waarheid is slechts voor mij, ontneemt haar den glans en de heerlijkheid der waarheid. Omdat de waarheid er is en één is en ondeelbaar, denkt iedere intelligentie niet alleen voor zichzelve, maar ook voor alle intelligenties.

Maar de universeele waarheid is voor ons eene loutere abstractie, tenzij zij ook waarheid is voor ons. Getrouwheid aan de universeele waarheid moet zich uiten als getrouwheid aan de individueele overtuiging, aan de waarheid, zooals zij zich aan ons voordoet. Getrouwheid aan de waarheid is getrouwheid aan God. Verloochening van de individueele overtuiging is ontrouw jegens God. De autoriteit van andere menschen, die de waarheid evenmin scheppen als wij, het gezag zelfs der eeuwen, moet wijken voor het gezag der waarheid, zooals zij zich aan ons voordoet. De traditie en menschelijke meeningen hebben alleen in zooverre waarde als zij de vorming en de bevestiging der individueele overtuiging dienen. De waarheid maakt vrij.

Daar de absolute waarheid zich in den microcosmos slechts gedeeltelijk realiseert, past ons de verdraagzaamheid jegens andersdenkenden, die intelligenties zijn als wij en in dezelfde verhouding staan tot de waarheid en tot God. De waarheid heeft als Gods gedachte eene innerlijke kracht, die haar tot de overwinning over de dwaling en

de leugen voeren moet. Zij heeft noch politieke list noch het geweld van den vleeschelijken arm van noode. De theist kan met de kalmte des geloofs den tijd afwachten.

De absolute waarheid in God reflecteert zich in de werelden van eindige geesten. Van verschillende zijden naderen wij het gemeenschappelijk centrum. Omdat de mensch, het centrum van den microcosmos, verwant is aan God, het centrum van den macrocosmos, doet zich de van buiten komende, door hem veroverde waarheid, niet aan hem voor als iets vreemds, maar is zij tegelijk de ontwikkeling van zijn eigen wezen en de vervulling van zijne diepste behoeften. Het reëele is het universeele en het universeele is, voor zoover het zich in den microcosmos realiseert ook het individueele. In God en in zijne waarheid vindt zoowel de gemeenschap van geesten hare ware eenheid, als de individu de realiseering van zijne eigene geestelijk-zedelijke persoonlijkheid. Ook hier is van toepassing het woord: in Uw licht zien wij het licht.

STELLINGEN.

Stellingen.

I.

In den strijd tusschen het idealisme en het realisme rust het *onus probandi* op het laatste.

II.

Ongegrond is de meening, dat het solipsisme en het pantheïsme logische consequenties zijn van BERKELEY's wijsbegeerte.

III.

De waarde van het cosmologisch bewijs berust op het recht van de microcosmische interpretatie der wereld.

IV.

Het gebruik van het woord „Godsbegrip" verdient geene aanbeveling.

V.

Godsdienstige verschijnselen hangen samen met de historische ontwikkeling der persoonlijkheid.

VI.

KANT's leer aangaande het *bonum consummatum* is niet in overeenstemming met de grondbeginselen zijner zedekunde.

VII.

Het cosmopolitisme kan door de Christelijke ethiek niet worden aanbevolen.

VIII.

Het verhaal van Hosea's huwelijk (Hosea I en III) moet niet symbolisch-allegorisch maar historisch opgevat worden.

IX.

Het verbod in Gen. II : 17 heeft niet alleen formeele maar ook materiëele beteekenis.

X.

De hypothese (Prof. KEANE, *The Gold of Ophir*, 1901), dat het „goud van Ophir” afkomstig is uit het tegenwoordige Rhodesia, is beide op bijbelsche en archeologische gronden aannemelijk.

XI.

In Ps. CXVIII : 12 moet in plaats van דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים gelezen worden דּוֹנָג בָּעֲרוּ כָּאֵשׁ בַּקּוֹצִים.

XII.

Tegen eene organische eenheid en ten gunste eener federatieve vereeniging der Nederduitsch Gereformeerde Kerken in Zuid-Afrika pleiten alleen bezwaren van practisch-administratieven aard.

XIII.

Kerkelijke zending verdient de voorkeur boven genootschappelijke.

XIV.

De „Christian Science"-beweging is eene herleving van gnostische beginselen.

XV.

Het Mithriacisme heeft niet bijgedragen tot het ontstaan van het Christendom.

XVI.

In I en II Cor. is er alleen sprake van eene opstanding der geloovigen.

XVII.

De leer der ἀποκατάστασις πάντων vindt in het Nieuwe Testament geen steun.

XVIII.

Τὸ ὄνομα in Phil. II : 9 duidt geen *nomen appellativum* aan.

XIX.

De leer van den *descensus ad inferos* (I Petr. III : 19) moet niet uit de Babylonische mythologie verklaard worden.